NIETZSCHE

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

GREDOS

NIETZSCHE

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

GREDOS

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

·

MÁS ALLÁ DEL BIEN
Y DEL MAL

NIETZSCHE

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA
·
MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
GERMÁN CANO

TRADUCCIÓN
JOSÉ RAFAEL HERNÁNDEZ ARIAS
CARLOS VERGARA

GREDOS

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
IX

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA
UN LIBRO PARA TODOS Y PARA NADIE
1

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL
PRELUDIO PARA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

371

INTRODUCCIÓN

por

GERMÁN CANO

Las obras de Nietzsche se citan por sus apartados y, donde proceda, por la página de la presente edición. Las abreviaturas utilizadas son las siguientes:

AC	*El Anticristo*
ZA	*Así habló Zaratustra*
AU	*Aurora*
CS (HH)	*El caminante y su sombra*
CW	*El caso Wagner*
CJ	*La ciencia jovial*
CI	*El crepúsculo de los ídolos*
DS	*David Strauss, el confesor y el escritor*
EH	*Ecce Homo*
FT	*La filosofía en la época trágica de los griegos*
GM	*La genealogía de la moral*
HF	*Homero y la filología clásica*
HH	*Humano, demasiado humano*
MBM	*Más allá del bien y del mal*
TRA	*El nacimiento de la tragedia*
NCW	*Nietzsche contra Wagner*
OS (HH)	*Opiniones y sentencias*
RWB	*Richard Wagner en Bayreuth*
EDU	*Schopenhauer como educador*
VM	*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*
FES	*Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
HIS	*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*

FRIEDRICH NIETZSCHE, CRÍTICO DE LA MORAL

> En relación con el discurso académico filosófico, que se remite continuamente a sí mismo, Nietzsche representa la frontera exterior. Por supuesto, toda una línea de la filosofía occidental puede encontrarse en Nietzsche. Platón, Spinoza, los filósofos del siglo XVIII, Hegel… todo esto pasa por él. Y sin embargo, en relación a la filosofía, hay en Nietzsche una tosquedad, una rusticidad, una exterioridad, una especie de naturaleza propia del campesino de las montañas que le permite, encogiéndose de hombros, y sin parecer de ninguna manera ridículo, decir con una fuerza que uno apenas puede ignorar: «¡Vamos!, todo eso no son más que chorradas».[1]
>
> MICHEL FOUCAULT

Recién inaugurado el siglo XXI, esta «tosca» presencia de Friedrich Nietzsche de la que nos habla Michel Foucault nos sigue acosando de manera cuando menos inquietante. La inhospitalidad de su mensaje brilla de manera especial en nuestro espacio filosófico contemporáneo a causa de la radicalidad y de la hondura de su crítica a los fundamentos metafísicos de la cultura occidental. Su reflexión inaugura un arduo trabajo de demolición del legado valorativo erigido tras la irrupción del cristianismo y de su principal antecedente, lo que Nietzsche coloca bajo los rótulos de platonismo o sencillamente de la moral:

> El descubrimiento de la moral cristiana —afirma en consecuencia— es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien

[1] M. Foucault, «Desembarazarse de la filosofía», en R.-P. Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós, 2006, págs. 67-68.

> hace luz sobre ella es una *force majeure* [fuerza mayor], un destino —divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive antes de él, se vive después de él [...]. (*Ecce Homo* [EH], «Por qué soy un destino», §8.)

Ubicada, según sus propias palabras, «en la contradicción entre el hoy y el mañana», la figura de Nietzsche entendida bajo el rótulo de «crítico de la moral» se ofrece por tanto al siglo venidero bajo un doble signo: como un epílogo tardío de la tradición occidental y, al mismo tiempo, como un hijo prematuro de un futuro todavía por construir. En esa medida es comprensible que su obra haya sido objeto de sugerentes exégesis, pero también de grandes tergiversaciones. Ejemplo de esto último fue su uso ideológico por parte del nacionalsocialismo. Una lectura promovida, dicho sea de paso, por la decisiva intervención de su hermana Elisabeth en su archivo.

En el pensamiento nietzscheano convive, junto a su indudable «parte negativa» (su genealogía histórica y su crítica de la filosofía tradicional y los valores occidentales), una influyente dimensión positiva (ideas de «eterno retorno», «superhombre», «voluntad de poder») que ha servido de alimento a lo más granado de la reflexión contemporánea. Al margen de la nefasta y oportunista utilización por parte de las doctrinas racistas y fascistas, la poliédrica figura de Nietzsche, prácticamente inadvertida para sus propios contemporáneos, ha acabado siendo reivindicada por autores de muy diversos paradigmas filosóficos, ya sea como precursor del psicoanálisis, de la hermenéutica o del giro lingüístico, ya como existencialista ateo o como post-estructuralista *avant la lettre,* ya como vitalista en el sentido orteguiano o como pensador próximo al pragmatismo.

Por si esto fuera poco, en virtud de su ubicación heterodoxa, a caballo entre la reflexión filosófica y el arrebato artístico, la influencia del vitalismo nietzscheano y su seductora filosofía del artista se ciernen además sobre todo el gran arte y la literatura del siglo xx. Aquí cabe citar, entre otros, a escritores de la talla de Hermann Hesse, Robert Musil, Rainer Maria Rilke, André Gide, Thomas Mann y Stefan Zweig, o a músicos como Gustav Mahler. A ello contribuye su brillante estilo, que, en coherencia con su desprecio del «sistema» metafísico, no desdeñó medios expresivos como el aforismo, la poesía o el epigrama. No por casualidad Thomas Mann afirmaba que «[...] lo que Nietzsche ofrece es no sólo arte; también el leer a Nietzsche es un arte. Y aquí no es admisible ninguna torpeza, ninguna simpleza. En la lectura de Nietzsche resultan necesarias todas las clases de astucia,

de ironía, de reserva. Quien tome a Nietzsche "en sentido propio", quien tome a Nietzsche al pie de la letra, quien le crea, está perdido. Verdaderamente ocurre con él lo mismo que con Séneca, de quien Nietzsche dice que es un hombre al que se debe prestar siempre oído, pero jamás fidelidad y fe».[2]

VIDA Y OBRA

Infancia y primera juventud (1844-1864)

> Nací en Röcken, junto a Lützen, el 15 de octubre de 1844, y en santo bautismo recibí el nombre de Friedrich Wilhelm. Mi padre era predicador de este lugar, y también de los pueblos vecinos de Michlitz y Bothfeld. ¡El modelo perfecto de un clérigo rural! Dotado de espíritu y corazón, adornado con todas las virtudes de un cristiano, tuvo una vida tranquila y humilde, pero feliz; siendo querido y respetado por todos cuantos le conocían. Sus finos modales y su carácter sereno embellecían las reuniones a las que lo invitaban, y desde el momento en que aparecía se hacía merecedor del aprecio de todos. Sus horas de ocio las dedicaba a las bellas letras, las ciencias y la música. Poseía una notable habilidad como pianista, especialmente en la improvisación de variaciones. [...] La aldea de Röcken se encuentra a media hora de camino de Lützen, al borde mismo de la carretera rural. El caminante al que por allí conduce su ruta le dirige una amistosa mirada, pues tal es su belleza, al hallarse rodeada de setos y estanques. Sobre todo, salta a la vista la musgosa torre de la iglesia. Todavía recuerdo bien una vez que iba yo con mi querido padre de Lützen a Röcken y, a medio camino, las campanas anunciaron con tono solemne la fiesta de Pascua. Ese tañido aún resuena a veces en mi interior, e incluso ahora, desde la distancia, me hace recordar con melancolía la añorada casa paterna.

Con estas palabras describe Friedrich Nietzsche en su escrito autobiográfico *De mi vida* su llegada al mundo en Röcken, población cerca de Leipzig situada en una región de Turingia anexionada a Prusia. Y lo hace como alguien «arrojado» en el seno de una familia protestante, cuyo cabeza de familia, «modelo perfecto de clérigo rural», como él mismo comenta, fallece en 1849 (entre las causas de la muerte los bió-

[2] T. Mann, 1984 pág. 130.

grafos suelen mencionar el reblandecimiento cerebral, la encefalitis o la apoplejía), cuando el filósofo contaba apenas cinco años. En su infancia se criará en Naumburg, en un entorno básicamente femenino, con su hermana menor, Elisabeth.

Desde pequeño Nietzsche fue un gran amante de la música y un brillante intérprete improvisando al piano, aunque según los expertos —el propio Wagner—, no llegaría muy lejos como compositor. Ya en 1856, durante sus vacaciones en Pobles, pequeña localidad sajona y lugar de nacimiento de la madre, comienza un diario en el que intensifica su relación con esta disciplina y el arte en general. Continúa sus estudios de piano interpretando de modo bastante correcto sonatas de Beethoven, así como la segunda sinfonía del compositor en arreglo a cuatro manos. A partir de entonces comienzan los dolores de cabeza y en los ojos, y la escuela le concede permisos especiales para descansar.

Durante sus años de estudiante en la prestigiosa escuela de Pforta, una de las más antiguas de Alemania, Nietzsche recibe una sólida formación clásica, humanista y filológica, que será de gran importancia en su valoración y su posterior desligamiento de la tradición occidental. Allí también trabará dos amistades decisivas: Paul Deussen, hijo de un pastor protestante, y el *Junker* silesiano Carl von Gesdorff, quien también compartirá su pasión por la música.

La pedagogía humanista de Pforta no sólo tenía como misión que los casi doscientos alumnos internos adquirieran una formación clásica sólida, sino que también desarrollaran su personalidad y su carácter. De ahí la gran importancia que se otorgaba al trabajo duro y a la disciplina escrita. Esta atmósfera prusiana se afirma en cartas en las que Nietzsche reconoce cómo esta coerción casi militar le permitió reencontrarse consigo mismo, como si sólo enfrentado a la uniformidad de la ley y a la dureza de la autoridad hubiera podido dar forma a sus aspiraciones creativas. Tal vez evocando precisamente estas experiencias disciplinarias, Nietzsche escribirá en 1888:

> No alcanzo a ver cómo un individuo puede poner remedio al hecho de no haber frecuentado en el momento justo una buena escuela. No se conoce a sí mismo; camina en el sendero de la vida sin haber aprendido a caminar; en cada paso que da pone de manifiesto la flojedad de su musculatura [...]. Lo más deseable es en todos los casos una disciplina rigurosa y dura en el momento justo, esto es, en esa edad en que llena de orgullo el ver que se pretende mucho de nosotros, puesto que esto

es lo que distingue la escuela dura, en cuanto escuela buena, de cualquier otra.

Impulsado por estos intereses y experiencias, funda en 1860 la asociación literario-musical Germania, y este mismo año comienza sus clases de solfeo. Aunque prosiguen las cefalalgias y se queja de dolores reumáticos —por lo que ha de descansar mucho tiempo en casa—, Nietzsche no abandona toda esta actividad cultural. En Pforta estudia a clásicos como William Shakespeare, Lord Byron, Friedrich Hölderlin y Nicolás Maquiavelo, y se interesa por filósofos como Ludwig Feuerbach —en 1861 solicita como regalo de cumpleaños sus obras *La esencia del cristianismo* y *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*—, Ralph Waldo Emerson o Jean-Jacques Rousseau. Sin embargo, antes de que caiga seducido por el *pathos* pesimista y antiacadémico de Arthur Schopenhauer y el proyecto revolucionario-cultural del músico y activista Richard Wagner, los primeros pasos del joven Nietzsche estarán profundamente marcados por el influjo de Hölderlin, a la sazón un poeta tildado por sus profesores de extravagante y poco alemán, y a quien comienza a leer, intempestivamente, en 1861.

El 7 de septiembre de 1864 concluye sus estudios en Pforta con un trabajo sobre Teognis de Megara, que será decisivo en su carrera intelectual posterior, y toma la decisión de iniciar sus estudios universitarios de teología —como desea su madre— y filología en Bonn. Pese a su decepción con los profesores y, sobre todo, al ambiente de vulgaridad que reinaba entre sus compañeros, conoce al afamado catedrático Friedrich Ritschl, quien no sólo se convertirá en su mentor y protector académico, sino que también desempeñará un papel decisivo en la obtención de su cátedra en Basilea.

Se une al seminario de historia del arte y a la asociación académica Gustav-Adolf. También —como da testimonio una curiosa foto— se afilia a la asociación Burschenschaft Franconia junto con su amigo Paul Deussen: allí practica la esgrima y el humor satírico, y no desdeña los frívolos divertimentos ni las tabernas. También prosigue sus lecciones de filología clásica. Con un piano alquilado logra dedicar también tiempo a su formación musical: compone doce *Lieder* y no deja de asistir a conciertos.

Nietzsche demuestra enseguida sus increíbles dotes para la filología. La publicación en *Rheinisches Museum* de la compilación de sentencias de Teognis de Megara —mucho más tarde evocado en su ensayo sobre *La genealogía de la moral* [GM]— le proporciona un cierto

prestigio entre los especialistas. Con el trabajo, iniciado un año antes, sobre las fuentes de Diógenes Laercio ya había obtenido un premio destacado de la universidad, e incluso imparte una conferencia sobre los estudios iniciados el año anterior acerca de la tradición de los escritos aristotélicos.

Invadido por crecientes dudas, Nietzsche también empieza a cuestionar su temprana e irreflexiva fe religiosa. A causa de un estudio más detallado del cristianismo histórico se siente cada vez más distante respecto a sus primeras creencias, e incluso termina por negarse a comulgar. Todo esto le conduce a abandonar la carrera esperada por su madre, lo que, por supuesto, deriva en una fuerte discusión. Por otra parte, decide no componer más música, cosa que no cumplirá.

De la filología a la filosofía (1865-1873). La época de Basilea

En 1865 Nietzsche se traslada a Leipzig para estudiar filología clásica. Allí funda la Asociación Filológica. El 11 de junio escribe a su hermana: «¿Buscamos con nuestra búsqueda paz, felicidad y sosiego? No. Sólo la verdad, aunque pudiera ofrecérsenos al fin como terrible y repulsiva». En el curso siguiente se reunirá con Carl von Gersdorff e iniciará una apasionada relación con la filosofía de Arthur Schopenhauer y su obra fundamental: *El mundo como voluntad y representación,* lectura que ejercerá en él un efecto decisivo. Aunque la reflexión juvenil de Nietzsche hunde sus raíces en el universo filológico, sus preocupaciones, gracias al determinante influjo, entre otros, de este modelo de pensamiento pesimista, siempre serán en última instancia de raíz filosófica. Por otro lado, su compleja y heterodoxa fidelidad a la filología humanista no implicaba concebirla como una actitud científica valorativamente neutral, con las consiguientes pretensiones de desinteresada objetividad.

No habrá sólo desencuentros con sus colegas. En el semestre del verano de 1867, Nietzsche conoce a Erwin Rohde (1845-1898), otro schopenhaueriano más tarde también ilustre, quien tendrá la embarazosa tarea de defender de las críticas la calidad científica de *El nacimiento de la tragedia* [TRA] desde la disciplina filológica y cuya amistad, aunque con altibajos, será un poderoso sostén anímico del filósofo en el futuro.

> Sin proponérnoslo —escribe Nietzsche poco tiempo después de su amigo—, pero guiados por un seguro instinto, pasábamos la mayor parte

> del día juntos. No trabajábamos mucho, al menos en el significado práctico de la palabra, y sin embargo, cada día que pasábamos juntos suponía para nosotros un día de enriquecimiento. Por primera vez aprendí que una amistad en vías de formación podía tener una base ético-filosófica. [...] Discutíamos a menudo porque había una cantidad enorme de cosas en la que no estábamos de acuerdo. Pero en cuanto la conversación se hacía más profunda, la diferencia de opiniones desaparecía y sólo percibíamos una armonía plena y serena [...]. Pienso con deleite en las horas que gozamos como artistas, alejados por un momento de la desazón y la ansiedad de la voluntad de vivir, abandonados a la contemplación pura.[3]

El año 1868 será importante para Nietzsche. Por una parte, abarca una fase de trabajos muy fructíferos: comienza su proyecto de tesis sobre el problema de la relación entre Homero y Hesíodo, publica «Sobre las fuentes de Diógenes Laercio» en el *Rheinisches Museum* y concluye su texto «Mirada retrospectiva a mis años en Leipzig»; por otra, conocerá personalmente a Richard Wagner.

Precisamente, poco después de conocer al músico quedó vacante la cátedra de lengua y literatura griegas de la Universidad de Basilea, hecho que afectará en gran medida la carrera académica de Nietzsche, ya que su anterior titular, Adolf Kiessling, antiguo discípulo de Ritschl, no tardó mucho en dirigirse a su maestro, interesado por los méritos de ese precoz filólogo que había publicado trabajos brillantes en el *Rheinisches Museum*. No ha de pasarse por alto el carácter anómalo que representaba esta circunstancia desde el punto de vista de sus colegas: en 1869, con apenas veinticinco años y careciendo aún de toda acreditación pública de sus investigaciones, Nietzsche accede a una cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea simplemente con la recomendación de su maestro y gracias a la generosidad de las autoridades universitarias. Sin duda, mucho tuvo que influir la carta de recomendación de Ritschl, quien no ahorró elogios para con su protegido:

> Nunca he conocido, y tampoco he intentado promover en mi especialidad, de acuerdo con mis posibilidades, a un muchacho que tan pronto y tan joven estuviera tan maduro como el señor Nietzsche [...]. Si Dios lo quiere, tiene un larga vida; profetizo que un día estará en la

[3] Citado en M. Montinari, 2003, pág. 55.

> primera fila de la filología alemana. Es el ídolo y (sin quererlo) el guía de todo el ámbito filológico juvenil aquí, en Leipzig, que no puede esperar para oírle como docente. Usted dirá que estoy describiendo una especie de fenómeno, pues bien, ése es el caso; y además amable y modesto. También un músico con talento, dato que aquí es irrelevante.

El proceso fue además inusitadamente rápido: el 16 de enero de 1869 Nietzsche comunicaba a Rohde la noticia de su nombramiento y daba muestras a sus amigos de su preocupación por su posible «aburguesamiento». Sospechaba ya que no aguantaría mucho dentro de una carrera universitaria que escindía al hombre del erudito y fomentaba una existencia acomodaticia libre de las tensiones del verdadero educador. Poco interesado en los detalles pero atraído por el elemento humano general, era evidente que la relación de Nietzsche con la «raza filológica» de su tiempo sólo podía ser amarga y conflictiva. Estremece su lucidez ante Rohde ya en 1868:

> Me doy cada vez más cuenta de que, si permanecemos de alguna manera fieles a nuestro genio, ninguno de los dos seguiremos nuestro camino sin topar con múltiples obstáculos y maquinaciones. Cuando el filólogo y el hombre no coinciden plenamente, la mencionada raza se asombra primero ante el milagro, después se irrita, y finalmente araña, ladra y muerde; [...] yo mismo vivo en la segura esperanza de recibir pronto las primicias de lo que me espera en esta atmósfera infernal.

En su conferencia inaugural de 1869, «Homero y la filología clásica» (1869), la originalidad de la posición nietzscheana ya radicaba en el hecho de advertir —de modo «intempestivo», como gustaba de decir— la peligrosa connivencia, afianzada en ese momento, entre el conocimiento científico de la historia y el proceso de decadencia de la vida en su actualidad.

Según las informaciones de sus alumnos, el nuevo catedrático era un profesor amable y diligente capaz de fomentar el estudio de los autores clásicos incluso entre los más reticentes. La exigente metodología que él mismo había aprendido en Pforta se combinaba por lo habitual en sus clases y apuntes con una reflexión más general sobre el problema de las instituciones culturales. Esta actividad docente queda interrumpida durante algunas semanas en 1869 a causa de la guerra franco-prusiana: con una licencia concedida por la universidad, y sólo para ejercer como enfermero voluntario —ya se había convertido por

entonces en ciudadano suizo—, también Nietzsche participa brevemente del general entusiasmo de su nación y considera su deber intervenir en la guerra. Su actividad no dura mucho, puesto que pronto cae enfermo de difteria y disentería.

Todas estas preocupaciones de los primeros años de Basilea cristalizan en la conferencia que pronuncia el 1 de febrero de 1870 sobre «Sócrates y la tragedia», primer embrión de lo que más tarde será *El nacimiento de la tragedia*. También en Basilea traba amistad por primera vez con el célebre historiador de la cultura Jacob Burckhardt, quien, como lo describe Elisabeth, ejerció sobre Nietzsche «con toda seguridad una gran influencia moderadora». Este mismo año conoce también al profesor de historia de la Iglesia Franz Overbeck, uno de sus amigos más fieles y constantes en su apoyo.

La polémica con Wilamowitz

La aparición de su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872) —el ensayo en que Nietzsche comienza a interrogarse por el significado de lo trágico en el mundo griego arcaico—, supone el momento en el que todas las tensiones con la filología académica terminan explotando. Es un ensayo que responde además a sus experiencias personales en el frente bélico. Más tarde escribe:

> Sea cual sea la cuestión que subyace en el fondo de este libro problemático, no puede menos de ser una de primera fila y de alto valor excitante, más aún, profundamente personal. Testimonio de ello es la época en que surgió, a pesar de la cual surgió: la agitada época de la guerra franco-alemana de los años 1870-1871. Mientras los fragores de la batalla de Worth se extendían sobre Europa, ese hombre meditabundo y amante de enigmas al que le tocaba en suerte la paternidad de este libro, embebido en meditaciones y enigmas, y, por consiguiente, muy preocupado y despreocupado a la vez, ponía por escrito en un rincón de los Alpes sus pensamientos sobre los griegos [...]. Pasadas algunas semanas, todavía seguía bajo los muros de Metz, incapaz de desembarazarse de los interrogantes que él mismo había suscitado en torno a la presunta «serenidad» de los griegos y el arte griego. Interrogantes que siguieron asediándole hasta que, finalmente, en ese mes de profunda tensión en el que se discutía en Versalles acerca de un tratado de paz, también terminó alcanzando la paz consigo mismo. (TRA)

Crítico además con toda concepción nostálgica del pasado, Nietzsche buscaba sus esperanzas en un renacimiento cultural en virtud de una modificación de lo que se entendía por mundo helénico. Con semejante planteamiento percibía también la estrecha conexión entre el concepto de clásico y esa mentalidad epigónica que consideraba el mundo griego como irrecuperable. Claro que todas estas nuevas esperanzas vendrían de todo un replanteamiento inédito de la tríada historia, conocimiento y vida que desplazaba el sentido de esa Grecia habitual, hogar y tutela de nuestra memoria cultural occidental en la que se había reconocido el idealismo de la filología precedente.

Pero la posición mantenida en *El nacimiento de la tragedia* tampoco se identificaba con los principios ortodoxos de la disciplina. No le faltaba razón al joven Nietzsche cuando, en una carta a su amigo Rohde, le confesaba que ciencia, arte y filosofía crecían tan juntos dentro de él que en todo caso engendrarían «centauros». Un pacto monstruoso que tenía como lema estas palabras pronunciadas en su conferencia inaugural de 1869: «*philosophia facta est quae philologia fuit*» [lo que fuera filología se ha hecho filosofía]. Guiada por un interés educativo, su «filología del futuro» tenía más que ver ya con la crítica filosófica que con una aséptica reproducción objetiva del mundo griego. Por eso Nietzsche buscaba nuevos interlocutores. Su primer libro era ya una obra para «iniciados, cerrada al *profanum vulgus* de los cultos», una voz extraña que, expresándose momentáneamente bajo ciertas fórmulas schopenhauerianas, ocultaba un espíritu con necesidades nuevas, carentes aún de nombres. En esta línea se pronuncia Nietzsche en las conferencias impartidas en Basilea a principios de 1872 y agrupadas bajo el título de *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* [FES].

Pronto surgió el escándalo: de ninguna otra manera podía recibirse ese intento filosófico, que traspasaba arrogantemente las frágiles fronteras de la filología clásica y, con la mirada puesta en Wagner, aspiraba a convertirse en crítica de la sociedad y de la cultura de su tiempo. Como era de esperar, la institución académica reaccionó de inmediato frente a esta provocación. El primer ataque vino del joven prusiano Ulrich von Wilamowitz, más tarde maestro indiscutible de la filología clásica alemana. «Verdaderamente —afirmaba—, yo no soy un místico ni un hombre trágico [...]. Una cosa exijo, sin embargo: que el señor Nietzsche se atenga a lo que dice, que empuñe el tirso, que vaya de la India a Grecia, pero que baje de la

cátedra desde donde debe enseñar la ciencia; que reúna tigres y panteras a sus pies, pero no a la juventud filológica de Alemania, la cual debe aprender a buscar únicamente la verdad.»

Dicho en pocas palabras: «Nietzsche no buscaba la verdad». Éste era el principal reproche del filólogo Wilamowitz a esa «embriagada» visión a caballo entre la filosofía y la mala filología que representaba, desde su sobria sensibilidad de erudito, *El nacimiento de la tragedia*. Un reproche realmente sintomático, porque con ese categórico juicio de valor el filólogo que le desafiaba expresaba el propio dogmatismo de un discurso histórico, el de la filología académica, que agotaba el posible terreno fértil que posibilitaba una cultura renovadora. Aunque el enfrentamiento con el campo filológico le creará más de un problema —falta de alumnado y en cierto sentido el paulatino declive de su prestigio académico—, Nietzsche, no obstante, será generosamente defendido por sus amigos Wagner y Rohde. Ambos también eran conscientes de que cultivar en el árido suelo filológico las flores de la vida filosófica y del arte trágico no era un asunto carente de riesgos.

Ajeno al egoísmo y a la cordura práctica propios del erudito, el talante vital nietzscheano enfocaba su compromiso filológico como un intento «doloroso» por dominar sus propias escisiones. «Parir ese centauro» —la síntesis entre filosofía y filología— era cosa complicada, máxime cuando la presión académica era experimentada por él como una «renuncia a sí mismo» y como traición a esa experiencia filosófica eminente reconocida en el magisterio schopenhaueriano.

Al reconocer los límites del ámbito en el que se movía el filólogo especializado, Nietzsche ponía en cuestión también los de su propio mentor y maestro, Ritschl, quien no veía con buenos ojos que los filólogos se preocuparan por cuestiones filosóficas. Él, en cambio, consideraba que el historiador o el filólogo debía acercarse al pasado reconstruyendo intuitivamente totalidades, síntesis globalizantes, si no quería ser un mero obrero funcional de la industria del presente al servicio de la ciencia y, por tanto, incapaz de instituir nuevas perspectivas de futuro.

La idea de «verdad» nietzscheana en todo caso distaba ya por entonces mucho de ser esa ascética renuncia a toda interferencia subjetiva reivindicada orgullosamente por su enemigo Wilamowitz. Para el «extravagante» propósito de medir la ciencia moderna desde la óptica de la vida era ya necesario comprender el grado de injusticia de esa objetividad ajustada a estrictos criterios científicos. Esa aspiración a renovar la cultura trágica en el desierto estéril de su fatigado

presente comenzaba ya a arrojar lastre y a mirar desde otra altura. No era de extrañar, por consiguiente, que aquellos que oyesen peor, cuando no con fría indiferencia, este discurso fueran precisamente los filólogos: esos «doctos» abocados en un inútil sacrificio en aras de una verdad ajustada a los hechos. Inútil, claro está, para la vida y para alguien que ya aseveraba que todo lo que nosotros llamamos cultura, formación y civilización tenía alguna vez que comparecer, como se dice en *El nacimiento de la tragedia,* ante «el infalible juez Dioniso».

El médico de la cultura. Las «Consideraciones intempestivas» (1873-1876)

Tal vez nada mejor que estas significativas palabras de Cosima Wagner para resumir la precoz aventura intelectual del joven Nietzsche en su etapa «intempestiva»: «Usted ha arrojado la luz más clara sobre dos mundos —afirmaba—, uno de los cuales no vemos porque está lejos, y el otro no lo reconocemos porque está muy cerca de nosotros». Una aguda descripción. La inteligente compañera de quien el propio Nietzsche calificó un día como su *pater seraphicus* percibía en el contenido de su primer libro el nervio de su nueva empresa filológica: entender el mundo antiguo desde el punto de vista del presente y, al mismo tiempo, entender el presente desde el punto de vista del mundo antiguo. Esta perspectiva es lo que el joven filólogo llama ahora su tarea «intempestiva».

Siguiendo de cerca la visión filosófica de Schopenhauer, Nietzsche optaba por una perspectiva sintética, general, práctica, del conocimiento. Así, por ejemplo, expresaba en una carta a su amigo Rohde la típica escisión «filistea» de alegría y trabajo:

> Pues no podemos negar que esa sublime visión global del mundo antiguo falta en la mayoría de los filólogos, debido a que éstos se mantienen demasiado cerca de la pintura e investigan tan sólo una mancha de aceite, en lugar de maravillarse ante los grandes y audaces trazos del cuadro en su conjunto y —lo que es más importante— en lugar de disfrutar de ello. ¿Cuándo, pregunto, tendremos alguna vez aquel puro goce, del que lamentablemente ya hemos hablado con bastante frecuencia, en nuestros estudios sobre la Antigüedad?

En el mejor de los casos, Nietzsche consideraba la disciplina filológica como mera «gimnasia» del espíritu, pero en el peor como un

«vampiro» senil que anhelaba la sangre fresca de las naturalezas jóvenes y llenas de vida. ¿Qué derecho tenía el filólogo para convertirse pues en educador? ¿No delataba acaso este predominio una «falsa moneda», un domino ilegítimo al servicio de los poderes del presente? Las obras siguientes —las llamadas cuatro «Consideraciones intempestivas»— seguirán desbrozando este incómodo camino de denuncia frente a los valores de la actualidad, y escritos febrilmente entre los años 1873 y 1876, los ensayos *David Strauss, el confesor y el escritor* [DS], *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [HIS], *Schopenhauer como educador* [EDU] y *Richard Wagner en Bayreuth* [RWB] responden a la urgencia nietzscheana de crear un nuevo modelo filosófico y pedagógico —el «médico de la cultura»— capaz de sacar todas las conclusiones de su enfrentamiento con las instituciones culturales de su presente.

Las «intempestivas», en pocas palabras, tratan de poner de manifiesto «lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la "impersonalidad" del trabajador, de la falsa economía de la "división del trabajo". Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: el medio del cultivo moderno de la ciencia *barbariza*... En este tratado el "sentido histórico", del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia» (EH, «Las intempestivas», §1).

La preocupación intempestiva que comenzaba a guiar a Nietzsche tenía muy presente en cambio que un desarrollo más armónico de la subjetividad implicaba una lucha desgarrada contra la máquina burocrática y su respectiva moral del «deber». Si el filólogo era en ese momento el falso educador por antonomasia, lo era por ofrecer el modelo de una actividad monótona extraordinaria al servicio del Estado. Lógicamente, esta sociedad disciplinada sólo podía ver a figuras como Wagner y Schopenhauer como «monstruos» y amenazas improductivas. De ahí que la imagen del centauro sea muy expresiva para comprender todos estos ensayos. Lo decisivo es que el joven filólogo no se sentía en absoluto culpable por esta «monstruosa» escisión entre filosofía y filología, arte y ciencia. Es más, reclamaba con ahínco su legítimo derecho, frente a esta cultura momificada y estéril, a inocular en la aridez científica la sangre de presente, de la vida. El gesto por el que abandonaba la casa del filisteísmo de los doctos dando un portazo ya anunciaba un gesto nuevo: el de un nuevo intelectual crítico. Nietzsche comenzaba a derribar los obstáculos que le impedían dirigir la mirada hacia sí mismo. Como no tardaría en

comprobar, si estaba obligado a aparecer como un extraño «centauro» no era por culpa suya, sino por la existencia enferma de una cultura moribunda.

La amistad y la ruptura con Richard Wagner

El 8 de noviembre de 1868, en casa del orientalista Hermann Brockhaus, Nietzsche tiene el primer encuentro personal con el músico. En la carta que dirige a Rohde el 9 de noviembre puede advertirse la excitación del filósofo:

> Antes y después de sentarnos a la mesa tocó Wagner todos los pasajes importantes de *Los maestros cantores*, imitando las voces y de muy buen humor. Es un hombre enormemente vivaz y fogoso, que habla muy deprisa, que es muy ingenioso y que anima una reunión íntima. Mantuve con él una conversación sobre Schopenhauer, y ya puedes comprender qué placer fue para mí oírle hablar de él con calor indescriptible, contándome lo que le debe y que es el único filósofo que ha conocido la esencia de la música. Después indagó cuál era ahora la actitud de los profesores frente a él, se rió mucho sobre el Congreso de filósofos de Praga, y habló de los criados filosóficos.

Desde ese momento Nietzsche se convierte al romanticismo de una música que le estremece, provocándole un «sentimiento duradero de arrobamiento», y visita el oasis de Tribschen con relativa frecuencia, aunque tras contemplar el proyecto del Bayreuth real se apartará decididamente de esta seductora concepción romántica. El desengaño aparece ya tímidamente en 1876 con la publicación de *Wagner en Bayreuth*, ensayo en el que comienzan a aparecer las reservas sobre el músico. ¿La razón? Nietzsche se siente decepcionado por el fasto wagneriano, los cortejos oficiales, los discursos y la presencia del emperador. Irónicamente, el otrora revolucionario Wagner, con todos sus trucos y efectismos artísticos, terminaba siendo engullido —«ahogado», dirá Nietzsche— por la misma burguesía y el mismo arte decorativo que tanto había criticado. Años después, consumada la ruptura y muerto el mago, Nietzsche titulará irónicamente una de sus últimas obras *El crepúsculo de los ídolos* [CI]. Muertos los dioses, los hombres, en lugar de cuidar de su libertad, todavía seguían para él habitando e idolatrando con no menos fervor sus antiguas sombras.

No sin desgarros dejará atrás Nietzsche, sin embargo, esa fascinación temprana por «la fragancia fáustica, la cruz, la muerte y la tumba» que había sido inoculada por sus primeros maestros. A fin de curar su profunda herida wagneriana, el filósofo aprenderá pronto a atarse con fuerza al mástil de un nuevo ascetismo pagano para no oír el seductor canto de las sirenas: ese romanticismo crepuscular que en el fondo no era sino el último eco del sempiterno anhelo religioso. Un escenario en el que Wagner declarará en cambio sin ambages: «Podría decirse que, donde la religión se hace artificial, queda reservado al arte de salvar el núcleo de la religión». Después de incendiar el Wallhalla, el creador de la tetralogía no podía dejar de resucitar la vieja llama de la religión en su música. «El arte empieza solamente —informa Wagner con entusiasmo a August Röckel— allí donde la vida termina. En nuestra juventud nos volvemos hacia el arte; y solamente cuando a través del arte hemos ido a parar al lado opuesto, nos damos cuenta de que hemos malgastado la misma vida.»

La última carta de Cosima Wagner es de 1877. En esa época se consuma la ruptura. Con la esperanza de atajar sus problemas de salud, Nietzsche se somete a una profunda revisión médica. Wagner, enterado de esta situación, se entromete y escribe al médico acusando a Nietzsche de onanista y de pederasta, causas directas de su deficiente salud y del cambio en su pensamiento. Nietzsche conoce este hecho más tarde, lo que lógicamente le provoca gran enfado.

Aun a riesgo de caer en el cliché del «filósofo maldito», es difícil ignorar que la biografía de Nietzsche representa un caso paradigmático de lento suicidio social, tal como él mismo reconoce ante su amigo Overbeck el 20 de mayo de 1885:

> Hasta ahora, desde mi más tierna infancia, no he tenido a nadie que compartiera conmigo la misma angustia en el corazón y en la conciencia. Esto me fuerza todavía hoy, a menudo, y con muy mal humor, a presentarme con el aspecto de una de las especies de hombre hoy permitidas y comprensibles. Mi credo es, sin embargo, que uno no puede desarrollarse más que entre personas de iguales ideas y de iguales propósitos, y mi desgracia, que no tengo persona alguna de esta clase. Mi existencia universitaria fue el largo intento de acomodarme a un medio falso; mi aproximación a Wagner fue lo mismo, aunque en dirección opuesta. Casi todas mis relaciones humanas han surgido de ataques del sentimiento de soledad. Me he sentido irrisoriamente dichoso cuando he encontrado o creído encontrar con alguien un trocito o rincón-

> cito común. Mi memoria se halla sobrecargada con mil recuerdos vergonzosos de tales debilidades en momentos en que no he soportado más la soledad. Y a ello ha de añadirse mi enfermedad, que siempre descarga sobre mí el más terrible desaliento. No en vano he estado tan profundamente enfermo —y también ahora estoy de ordinario enfermo, es decir, triste— sólo porque me falta el medio adecuado y tengo siempre que desempeñar una comedia, en lugar de recuperarme con los hombres. El sentimiento de que hay en mí algo lejano y extraño, de que mis palabras tienen otro color que las mismas palabras en otras personas, de que en mí hay mucho plano multicolor que engaña, este sentimiento [...] es todavía hoy el grado más exquisito de «comprensión» que he alcanzado.

La filosofía errante del «espíritu libre» (1879-1882)

A raíz de sus constantes problemas de salud, Nietzsche se verá obligado a abandonar la cátedra e iniciar un errante y fructífero periplo vital por tierras y pensiones extranjeras. Es inevitable insistir en el hecho de que su filosofía quedará marcada por la experiencia de la enfermedad, la cual venía agravándose desde 1876.

> No pocas veces me he preguntado si no estaré más profundamente en deuda con los años más difíciles de mi vida que con cualquiera de los demás. Tal como mi más íntima naturaleza me enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una gran economía, es también lo provechoso en sí, lo cual no sólo hay que soportarlo, hay que amarlo... *Amor fati:* ésta es mi más íntima naturaleza. Y en lo que concierne a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud superior, ¡una salud tal que ante todo lo que no la mata, se hace más fuerte! — Le debo también mi filosofía [...]. (*Nietzsche contra Wagner* [NCW], Epílogo, 1.)

No resulta gratuita esta observación si se comprende en qué medida en episodios biográficos posteriores —por ejemplo, la ruptura con Wagner— el recurso a su enfermedad servirá a Nietzsche como un nuevo modo de relacionarse consigo mismo y, a la vez, como una estrategia de defensa frente a molestos compromisos externos. El 2 de mayo de 1879 presenta su renuncia a la Universidad de Basilea, que es enseguida aceptada. Gracias a la mediación del fiel e infatigable ami-

go Franz Overbeck, Nietzsche obtiene asimismo una pensión que le permite comenzar una vida nómada en continua búsqueda de un clima favorable (Suiza, Italia, el Midi francés). Nietzsche de vez en cuando regresa a Naumburg o viaja en solitario o acompañado de amigos, entre los que destacan la amiga de Wagner, Malwida von Meysenbug, Peter Gast —seudónimo de Heinrich Köselitz—, un músico alumno suyo en el que deposita sus esperanzas para el futuro de la música, y el investigador de la moral Paul Rée. Entre 1879 y 1888, período vital que su biógrafo Curt Paul Janz ha definido como «los diez años del filósofo errante», Nietzsche, al igual que su admirado Johann Wolfgang von Goethe, busca en Italia la piel de la existencia, los aires mediterráneos, el alejamiento de esa Alemania sumida aún, para Nietzsche, en la oscuridad de un protestantismo idealista y exento de toda sabiduría «psicológica».

En este período vital vemos a alguien envuelto en una continua y descarnada lucha por liberarse, a través de un ejercicio de ascesis, de lo que no pertenece, según sus propias palabras, a «su naturaleza». Bajo este nuevo eje de intereses, irrumpe con fuerza la nueva máscara nietzscheana, el *freier Geist* (el espíritu libre), una figura de corte ilustrado muy presente en las siguientes obras: *Opiniones y sentencias* [OS (HH)], *El caminante y su sombra* [CS (HH)] (ambas en 1879, constituyendo la segunda parte de *Humano, demasiado humano* [HH]), *Aurora* [AU] (1881) y *La ciencia jovial* [CJ] (1882, con el subtítulo de *La gaya scienza*).

A lo largo de estas obras «el espíritu libre» lleva a cabo además un sugerente diálogo con la herencia ilustrada de corte sensualista y anticristiana y reivindica la psicología como arma de desenmascaramiento. A la luz de estos nuevos puntos de vista no resulta nada extraño que su autor valore *Humano, demasiado humano,* un libro escrito en 1878 y dedicado a Voltaire, como el escrito de «un espíritu inmisericorde que conoce todos los escondites en que el ideal tiene su casa —en que tiene sus mazmorras y, por así decirlo, su última seguridad [...]; un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo; el ideal no es refutado —se congela...» (EH, «Humano, demasiado humano», §6). Es en este momento de «sospecha» cuando Nietzsche exige una suerte de terapia «química» de los valores y sentimientos humanos.

Pero es a partir de este momento vital cuando, retrospectivamente, Nietzsche lamenta lo que denomina la «huida de sí» anterior. Pero cuanto más valora su nueva situación, más extrañeza causa en su entorno más próximo: cuando en el mes de mayo de 1877 los amigos

de Nietzsche conocen el libro, reaccionan con perplejidad e irritación. Mientras su entorno más próximo considera que este «librepensamiento» actual es una excéntrica decisión que traiciona sus profundas inclinaciones personales, él considera que sólo ahora ha tomado verdadera posesión de su «naturaleza primera». El «espíritu libre» es una figura que ya no puede seguir siendo ingenua en su obediencia a los valores anteriores. En aquel momento Nietzsche cree que su propia vida no ha sido más que negligencia ante su tarea, un modo de huir de ella. ¿No respondía su alejamiento de la filología a esta preocupación? ¿No buscaba ya algo más que una «profesión»? ¿No era esto, precisamente, lo que ahora le obligaba a despedirse de su temprano romanticismo?

A mediados de junio llega a Saint Moritz, donde permanece tres meses; el descubrimiento de su paisaje le llena de alegría. En los ratos en que no da largos paseos por los bosques al pie de los glaciares y en las orillas de los pequeños lagos escribe uno de sus libros de aforismos más bellos y densos: *El caminante y su sombra*.

Como todas sus obras a partir de ahora, en *Aurora* —libro redactado entre febrero de 1880 y abril de 1881 entre Venecia, Marienbad, Naumburg, Stresa y, sobre todo, Génova— el combate nietzscheano contra los valores morales adquiere a menudo la forma de una terrible lucha contra lo que más ha amado hasta ahora. Incluso resulta fácil apreciar la propia resistencia del filósofo a quedar seducido por la cálida fascinación de anteriores «compañeros de lucha». Por ejemplo, la nostalgia de los Wagner. En carta a Malwida von Meysenbug (14 de enero de 1880), Nietzsche era sincero:

> ¿Tiene usted buenas noticias de Wagner? Hace años que no sé nada de él. También él me ha abandonado. Mucho tiempo antes de que tal cosa sucediera sabía yo que Wagner se separaría de mí en cuanto percibiera el abismo existente entre nuestras aspiraciones. [...] Pienso en él con un duradero agradecimiento, pues le debo una de las más fuertes excitaciones que he experimentado hacia la libertad espiritual. La señora Wagner, ya lo sabe usted, es una de las mujeres más encantadoras que he encontrado en la vida, pero no sirvo en absoluto para nuevas amistades; ni siquiera para reanudar las antiguas. Es demasiado tarde.

En Sils-Maria, durante el verano de 1881, Nietzsche prosigue el trabajo de la segunda parte de *Aurora*, que finalmente se publicará con el título

de *La ciencia jovial*. En este entorno particularmente armonioso y de clima benigno comienza a hablar de una extraña «transfiguración». «Tú conoces ya la jaqueca —escribe a su hermana el 29 de noviembre de 1881—, y una vez dijiste, cuando te desapareció después de un paseo: "Hoy me parece el mundo como transfigurado". ¡Ay! ¡Cuántas veces he experimentado yo esta transfiguración! ¡Quizá demasiado a menudo!» Esta transformación se materializa en una mayor atención a su enfermedad. En el énfasis de Nietzsche en lo que denomina su «alma mortal» se advierte además un nuevo «cultivo de sí» que posee una función eminentemente curativa y un lema: «llegar a ser médico de uno mismo». «Mi perpetuo lema es *Mihi ipsi scripsi* [escribo para mí mismo], y mi moral, la única que me queda, es la de que cada uno debe hacer a su manera lo mejor que pueda por sí mismo [...]. Fui en todo mi propio médico, y como alguien que en todo va unido —alma, espíritu, cuerpo—, recibí, simultáneamente, el mismo tratamiento.» (Carta a Rohde, 15 de julio de 1882.) El énfasis nietzscheano por su «recuperación» indica precisamente esta conexión entre el nuevo cuidado de su yo y la experiencia de la enfermedad. De aquí nace igualmente en su obra una inédita atención a «las cosas próximas» y la importante relación entre la fisiología (conocimiento de las causas reales), el régimen dietético (problema de la «digestión» de las vivencias) y un nuevo cuidado terapéutico.

El «caso Salomé»

Mucho se ha hablado, por ejemplo, de la continua fascinación de Nietzsche por la idea de una nueva «comunidad conventual». Es más, puede decirse que los momentos más agradables de su vida tomaron cuerpo en estos aislados momentos. Uno de ellos fue la experiencia de Tribschen con los Wagner. Otro, el plan de la llamada Trinidad, con Paul Rée y Lou Salomé (de casada, Lou Andreas-Salomé). La idea de una nueva «orden» de seres superiores —una «comunidad de espíritus libres»— *más allá de la moral* rondaba muy a menudo entre las aspiraciones nietzscheanas de felicidad.

Paul Rée fue el primero en conocer a la fascinante Lou Salomé, que por entonces contaba apenas veinte años, en Roma. La joven rusa se hospedaba en la casa de Malwida von Meysenbug, estudiaba filosofía en Zúrich y había tenido que suspender sus estudios por causa de una enfermedad bronquial. Paul Rée se enamoró enseguida de ella e

informó a Nietzsche de su descubrimiento. Éste viaja a Roma y conoce finalmente a Lou, poco antes de la publicación de *La ciencia jovial*, entre el 23 y el 24 de abril de 1882. En ese momento acompañaba a Rée, que a la sazón trabajaba en una de las capillas laterales de la basílica de San Pedro. Impresionado a su vez por la inteligencia y la personalidad de la joven rusa, en quien ve una discípula y un «alma gemela», Nietzsche le propone matrimonio en 1882. En la carta a Peter Gast del 13 de julio de 1882 escribe:

> Lou es hija de un general ruso y tiene veinte años; es aguda como un águila y valerosa como un león, y, a la vez, un ser muy femenino y juvenil que quizá no viva largo tiempo. Debo su conocimiento a Malwida von Meysenbug y a Rée. Ahora está en casa de Rée de visita, después de Bayreuth vendrá aquí, a Tautenburg, y en otoño iremos juntos a Viena. Está preparada de la manera más asombrosa para mi modo de pensar y la especie de mi pensamiento. Mi querido amigo, usted nos hará a ambos el honor de apartar de nuestra relación la idea de una relación amorosa. Somos amigos y esta muchacha y su confianza serán sagradas para mí.

Ese mismo año Nietzsche pide por primera vez matrimonio a Lou y ella le rechaza. Una curiosa foto de Jules Bonnet realizada durante el verano en Lucerna muestra a Rée y Nietzsche tirando de un pequeño carro mientras Lou, subida a él, blande amenazadoramente un látigo. En otro momento, Nietzsche se traslada a Orta junto a Rée, Lou y la madre de ésta. Salen de excursión, junto a Lou, al monte Sacro, donde ambos se demoran más de la cuenta, lo que causa gran enojo a la madre de Lou y al propio Rée. En Lucerna vuelve a pedirle matrimonio: de nuevo es rechazado. A Lou y a Rée los verá por última vez en octubre, aunque sus planes de estudio quedan en pie, y rompe con la madre y con la hermana a causa de su impertinencia e intromisión en «el caso Lou».

Para comprender la ingenuidad y las torpes reacciones de Nietzsche basta leer una carta del 17 de marzo de 1882 a Overbeck: «Necesito a una persona joven cerca de mí, que sea suficientemente inteligente e instruida para poder trabajar conmigo. De cara a este fin aceptaría un matrimonio de dos años; pero evidentemente, llegado el caso habría que tomar en consideración un par de condiciones más». Asimismo, en otra carta del 21 de marzo dice a Paul Rée: «Saludos de mi parte a esta rusa, si los saludos tienen sentido; estoy ávido de tal espe-

cie de almas. ¡Sí!, en breve me lanzaré al rapto; a la vista de lo que pienso hacer en los próximos diez años, la necesito. Un capítulo totalmente distinto es el matrimonio; a lo sumo podría ponerme de acuerdo para un enlace de dos años».

Independientemente de la indudable falta de habilidad de Nietzsche en lo tocante a cuestiones amorosas, tampoco debe pasarse por alto la intrusión de su hermana Elisabeth, resentida y quizá celosa por esta relación. Como señala Gilles Deleuze, «[…] con Malwida von Meysenbug como carabina, Lou Salomé, Paul Rée y Nietzsche formarán un extravagante cuarteto. Su vida en común estaba hecha de desavenencias y de reconciliaciones. Elisabeth, la única hermana de Nietzsche, posesiva y celosa, hizo todo lo posible por desencadenar la ruptura. La obtuvo, desde el momento en que no llega Nietzsche ni a desvincularse de su hermana ni a atenuar la severidad de los juicios que él hacía sobre ella ("la gente como mi hermana es inevitablemente adversaria irreconciliable de mi manera de pensar y de mi filosofía, esto se funda sobre la naturaleza eterna de las cosas" […], "No amo, mi pobre hermana, las almas como la tuya", "Estoy profundamente harto de tus indecentes charlas moralizadoras" […]). Lou Salomé no amaba a Nietzsche con amor; se lo parece tras haber escrito, más tarde, un libro extremadamente bello sobre Nietzsche».[4]

El 27 de agosto de 1882 Nietzsche viaja a Naumburg, y de allí a Leipzig, donde se encuentra por última vez con Lou y Rée. Hondamente decepcionado con ambos, romperá definitivamente con sus antiguos amigos a principios del año siguiente. Nada extraño, por otra parte. Si se lee la correspondencia nietzscheana, uno de los temas que obsesionan a Nietzsche es el del egoísmo cultural o «la falta de honradez» de su entorno. Este último argumento es el que utiliza precisamente ahora para justificar la ruptura. Reflexiónese por ejemplo sobre el alto contenido que Nietzsche daba a su «responsabilidad» frente a una moral del conocimiento más elevada en esta carta a Overbeck:

> La Lou de Orta era otro ser que la que luego volví a encontrar. Un ser sin ideales, sin metas, sin obligaciones, sin vergüenza. ¡Y en los ínfimos peldaños de la moral, a pesar de su buena cabeza! Me llegó a decir a mí mismo que ella no tenía ninguna moral… ¡Y yo que pensaba que tenía,

[4] G. Deleuze, *Nietzsche*, 2000, pág. 54.

al igual que yo, una más estricta que nadie! ¡Y que ella le sacrificaba diariamente y cada hora algo de sí misma! (y que eso nos daba derecho a pensar sobre la moral).[5]

La aparición de Zaratustra

Dolido por el rechazo de Lou, con el ánimo que oscilaba entre la euforia y la depresión, Nietzsche se centra de nuevo en la escritura. *La ciencia jovial* es fruto de nuevas preocupaciones en torno a una inédita experiencia de jovialidad descubierta tras un terrible «descenso a los infiernos». En cierto sentido las preocupaciones «afirmativas» de esta obra adelantan una nueva búsqueda de formas de expresión. Muy influido por el vitalismo de Ralph Waldo Emerson, todo el libro IV *(«Sanctus Januarius»)* supone la apología de un nuevo hombre solar, autosuficiente, feliz, capaz de confiar en sí mismo. Una de las tareas de la «transmutación de los valores» será consolidar este *amor fati*. Así escribe a Overbeck el 25 de diciembre de 1882: «Si no descubro la prestidigitación del alquimista y convierto en oro los desechos, estoy perdido. Tengo la más bella ocasión de demostrar que "todos los acontecimientos me son útiles, todos los días santos y todos los hombres divinos"».

Desde agosto de 1881, la figura de Zaratustra ya comienza a ser protagonista de algunos fragmentos. Durante una estancia en Sils-Maria escribe en apenas diez días la primera parte de *Así habló Zaratustra* [ZA],

---

[5] Citado en C. P. Janz, *Los diez años del filósofo errante*, vol. III, pág. 136, Madrid, Alianza, 1985. En carta a Paul Rée, entre diciembre de 1882 y enero de 1883 dice lo mismo: «En la primavera creí que existía una persona en situación de ayudarme: para lo cual, desde luego, hace falta no sólo un buen intelecto, sino además una moralidad de la más alta especie. En lugar de esto, hemos descubierto una persona que quiere divertirse y que es lo suficientemente desvergonzada para creer que para ello le son adecuados los más excelentes espíritus de la tierra. [...] Toda la dignidad del cometido de mi vida se ha hecho problemática, en efecto, por un ser tan superficial y tan frío como Lou. ¿Quién podía sospechar que sus frases "heroísmo", "lucha por un principio", su poesía "Al dolor", sus relatos de las luchas por el conocimiento, no eran más que mentiras? ¿O es otra la verdad? [...] Lou me ha tomado muy a mal que le negara el derecho a hablar de "heroísmo del conocimiento", pero debía ser sincera y decirse: "estoy a mundos de distancia de ello". En el heroísmo se trata de sacrificio y de deber, del deber de cada día y de cada hora, y además de mucho más: el alma entera tiene que estar penetrada de una cosa y ser indiferente frente a la vida y la felicidad. Es esta naturaleza la que yo creí ver en Lou [...]».

cuyas cuatro partes restantes no verán la luz hasta 1886. En carta fechada el 13 de febrero de 1883, Nietzsche escribe desde Rapallo una carta a su editor Ernst Schmeitzner:

> Muy estimado Señor Editor: [...] Hoy tengo el placer de anunciarle una buena noticia: he dado un paso decisivo, un paso que pienso, por lo demás, que también será provechoso para usted. Se trata de una pequeña obra (apenas cien páginas impresas) cuyo título es *Así habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Se trata de un «poema» o un quinto «Evangelio» o, si prefiere, algo para lo que aún no existe un nombre: es, de lejos, la más seria y también la más jovial de mis creaciones, accesible para todo el mundo. Creo, por tanto, que producirá un «efecto inmediato» [...].

El 24 de mayo, en una carta a Karl Hillebrand, Nietzsche realiza esta importante observación:

> Todo lo que he pensado, sufrido y anhelado se encuentra aquí y de tal forma que hace que mi vida aspire ahora a aparecer como justificada. Pero enseguida me siento avergonzado, pues con esta obra no he hecho sino extender la mano a las coronas más excelsas de las que la humanidad puede disponer.

Las últimas obras y el derrumbamiento final (1886-1900)

La nueva transformación que va a experimentar Nietzsche en relación con su anterior etapa intelectual se trasluce en la carta que el 20 de julio de 1886 escribe a Peter Gast:

> Usted habrá sentido conmigo la dificultad que esta vez representaba para mí el hablar o más bien encontrar el lugar desde el que podía hablar, inmediatamente después del *Zaratustra*. Ahora, empero, en que el libro se halla suficientemente claro ante mí, tengo la impresión de haber superado la dificultad con tanta habilidad como valor. Para poder hablar de un «ideal» hay que crear una distancia y un lugar inferior; aquí me sirvió de excelente ayuda el tipo anteriormente preparado de «espíritu libre» [...].

Es un hecho significativo que alrededor de 1886 Nietzsche considere necesario lanzar una mirada retrospectiva a su obra y escribir prólogos

a las obras publicadas antes del *Zaratustra,* así como añadir un libro quinto a *La ciencia jovial* («Nosotros, los sin miedo»). En esta reconstrucción de su pensamiento se subraya aún más el aspecto de la crítica de la moral, tema que destaca cada vez más tras la despedida del romanticismo acometida en *Humano, demasiado humano*. De hecho, barajando la posibilidad de rehacer esta obra, escribe un nuevo libro: *Más allá del bien y del mal* [MBM] (1886), surgido en parte de las notas de trabajo tomadas durante la redacción del *Zaratustra;* en la estela de esta preocupación crítico-moral un año después publicará una de sus obras más emblemáticas y sistemáticas: *La genealogía de la moral* (1887).

El aislamiento de Nietzsche es cada vez mayor, sobre todo en relación con su primer círculo de amistades. Aunque en el otoño de 1884 se produce un encuentro en Zúrich con Elisabeth, las relaciones con su hermana empeoran a causa del compromiso matrimonial con el conocido antisemita y wagneriano Bernhardt Förster. Por otro lado, parece que el último encuentro que Nietzsche tuvo con Rohde fue en la primavera de 1886 en Leipzig, y vino a confirmar la progresiva distancia que se interponía entre los viejos amigos. Rohde comentó a Overbeck el último encuentro en estos términos: «[…] una atmósfera indescriptible de *extrañeza,* a su alrededor había algo que me resultaba absolutamente *siniestro*. Había algo en él que yo no conocía, y además no quedaba mucho de lo que le distinguía en el pasado, como si viniese de una región donde ya no vive nadie».[6]

Aunque en los últimos años de su vida Nietzsche vio mermadas sus facultades intelectuales, el año 1888, poco antes del hundimiento definitivo, fue un período especialmente fructífero y todavía lúcido en el que vieron la luz *El crepúsculo de los ídolos, El caso Wagner* [CW], *El Anticristo* [AC] y *Ecce Homo*.

Tras este momento de productividad, y todavía en Turín, la locura empieza a mostrar claros signos. Nietzsche alterna la euforia con momentos puntuales de extravío. El 2 de abril de 1888 escribe a Peter Gast, quien precisamente le había recomendado la ciudad:

> ¡Qué ciudad tan digna y tan grave! Nada de gran ciudad, nada de ciudad moderna, como yo me había temido, sino una residencia del siglo XVII, que no tenía en todo más que un gusto ordenador, la corte y *noblesse*. En todas partes se ha mantenido la paz aristocrática; no hay suburbios mezquinos, sino una unidad de gusto que llega hasta el color, pues toda la

[6] Citado en M. Montinari, *op. cit.*, pág. 121.

> ciudad es amarilla o pardo rojiza. [...] Por la noche, en el puente del Po: ¡maravilloso! ¡Más allá del bien y del mal!

Pocos días después, el 5 de abril de 1888, el dueño de la casa en la que alquila un cuarto empieza a advertir las excentricidades de su inquilino: al parecer Nietzsche habla en voz alta cuando se encuentra a solas en su habitación, pide cosas absurdas o baila desnudo. El 3 de enero provoca algún disturbio en la vía pública que incluso origina la intervención de la policía. Escribe cartas en las que firma como «Dioniso» o como «el Crucificado», o con ambas fórmulas a la vez. Los recuerdos del pasado parecen aflorar en anotaciones como la dedicada a Cosima Wagner, donde escribe: «Ariadna, te amo. Dioniso». El 6 de enero escribe una famosa carta a Burckhardt: «Querido señor catedrático. Al fin y al cabo preferiría ser catedrático en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo privado para desatender por su causa la creación del mundo». A la vista de la situación desesperada de Nietzsche, Overbeck, tras visitarlo el 8 de mayo de 1889, decide llevárselo a Basilea, donde, tras ser ingresado en un hospital psiquiátrico cercano a la casa del fiel amigo, se le diagnostica «parálisis progresiva» y «reblandecimiento cerebral». Su madre pide que lo trasladen a la clínica del doctor Binswanger en Jena, donde los médicos plantean la hipótesis de una enfermedad sifilítica contraída tal vez en el año 1866. Escribe mucho y delira continuamente.

«Las últimas cartas de Nietzsche —comenta Gilles Deleuze— dan pruebas de ese momento extremo; también ellas pertenecen todavía a la obra, forman parte de ella. Mientras Nietzsche tuvo el arte de desplazar las perspectivas, de la salud a la enfermedad y al revés, disfrutó, por enfermo que estuviese, de una "gran salud" que hacía que la obra fuera posible. Pero cuando le faltó este arte, cuando se confundieron las máscaras de payaso y bufón, bajo la acción de uno u otro proceso orgánico, la propia enfermedad se confundió con el final de la obra (Nietzsche había hablado de la locura como una "solución cómica", como una última bufonada).»[7] Nietzsche tiene cuarenta y cinco años y es trasladado de Jena a Naumburg. La situación obliga a Elisabeth a dejar Paraguay a finales de 1890, adonde había viajado con su marido para crear una colonia inspirada en la pureza racial. Bajo la mirada protectora de su madre y de su hermana y a pesar de

[7] G. Deleuze, *op. cit.*, pág. 34.

ser objeto de todo tipo de tratamientos, el estado de Nietzsche empeora. En 1897 fallece la madre y Elisabeth se lleva al enfermo a la Villa Silberblick de Weimar, más adelante sede del Archivo Nietzsche, gestionado por ella misma.[8]

La evolución de la enfermedad sigue su curso y Nietzsche muere el mediodía del 25 de agosto de 1900. Su hermana —quien, según cuenta, le tuvo en sus brazos hasta el último suspiro— declaró que «su última mirada fue solemne e interrogadora».

A partir de entonces comienza la historia de la manipulación de los textos nietzscheanos, proceso que arranca con la fundación en 1894, por parte de Elisabeth, del Nietzsche-Archiv. Y ella, ignorando pasajes contra el antisemitismo o promoviendo directamente la falsificación de textos y documentos de su hermano, será la principal responsable de poner esta obra al servicio de la propaganda nacionalsocialista. Momento culminante de esta infame historia será la visita de Hitler al archivo el 2 de noviembre de 1933. En presencia del *Führer,* Elisabeth daba fe del antisemitismo de Nietzsche al leer un texto escrito precisamente por su marido Bernard Förster, el despreciado cuñado, quien se había suicidado en 1889 con morfina y estricnina en San Bernardino (Paraguay).

TEMAS PRINCIPALES DE SU FILOSOFÍA

La influencia de Schopenhauer y Wagner

Dos modelos resultan determinantes en el joven Nietzsche para conformar su crítica a los valores de actualidad y su plan de crear una nueva cultura trágica: el magisterio pesimista de Schopenhauer y el proyecto artístico-reformista propuesto por el músico Richard Wagner.

¿Por qué el joven Nietzsche se sentía fascinado por el filósofo de *El mundo como voluntad y representación?* En primer lugar, Schopenhauer abogaba por el arraigo del pensamiento en la experiencia empírica de la vida, y de ahí que fuera un incansable fustigador de la filosofía académica, que, según él, invertía interesadamente el orden de priori-

[8] Un hecho cuando menos inquietante, puesto que ella misma escribía, por ejemplo, a Clara Gelzer el 2 de octubre de 1882: «Mi querida Clara: No leas los libros de mi hermano, son demasiado horribles para nosotros, nuestros corazones aspiran a algo más que a la exclusiva admiración del egoísmo. ¡Ah! Y no te molestes, ni te atormentes, en relacionar estos libros con el Nietzsche de antaño, no es posible [...]».

dades entre experiencias vitales y conceptos abstractos. Aunque definía la metafísica como «el conocimiento que va más allá de las posibilidades de la experiencia», también destacaba la necesidad humana encaminada a trascender la simple apariencia. Asimismo, Schopenhauer ofrecía esa atracción por el mundo inconsciente e irracional de la potencia que ya se intuía en los primeros escritos de Nietzsche, así como permitía justificar el desprecio hacia lo que le parecía una excesiva tiranía de «la moral y la razón».

Por otro lado, Nietzsche se sentirá atraído por la tesis schopenhaueriana de que la «voluntad» es un principio metafísico infinito, pero también amoral. Su falta de determinación o de finalidad última («cada acto singular tiene un fin, la voluntad en cuanto todo no posee ninguno») es además índice de su libertad absoluta. Es especialmente significativa la carta escrita a Gersdorff el 7 de abril: «¿Qué era para mí el hombre y su inquieta voluntad? ¿Qué era para mí el eterno "Tú debes", "Tú no debes"? ¡Qué diferentes la borrasca, el rayo, el granizo, potencias libres, sin ética! ¡Qué felices, qué fuertes son, voluntad pura, no oscurecida por el intelecto!».

Muy lejos de ser un modelo idealizado, a Nietzsche la confrontación con Schopenhauer también le servirá para profundizar paulatinamente en un camino filosófico personal crítico con la doctrina del pesimismo, así como en otra idea de la esencia de lo trágico. Conforme a esa intuición básica de que «toda vida es sufrimiento», el planteamiento schopenhaueriano, adelantándose a posteriores desarrollos de Freud, sostenía la anterioridad ontológica del dolor respecto al placer; éste, a la postre, no es sino la ausencia momentánea de sufrimiento. De ahí también la fuerte carga ascética de esta reflexión: su búsqueda filosófica de un vaciamiento capaz de anular por completo todos los deseos egoístas del hombre, preso en los límites de su propia e ilusoria individuación. Prescindiendo de la muerte, sólo hay dos modos de escapar del círculo vicioso de esta voluntad incesantemente instigada a desear: la compasión y el arte. Estas ideas calaron hondamente en el espíritu del joven Nietzsche y constituyeron el telón de fondo de su devenir intelectual: en un primer momento como modelo, luego como objeto de crítica.

Por otra parte, desde su período en Basilea, en la reforma cultural wagneriana y el destierro social que sufría Nietzsche valoraba un *pathos* revolucionario, una aparente oposición al mundo filisteo, pero también un positivo poder simplificador. Wagner era uno de esos «anti-Alejandros» que, más allá de reunir y clasificar materiales, era

capaz de unir los pedazos dispersados, los fragmentos culturales separados en el presente. La atracción del Wagner «creador de mitos» sobre el filósofo se explica desde aquí. Para Nietzsche, el espejo griego resulta imprescindible porque representa nuestra escena originaria, el lugar en el que en cierto sentido seguimos estando pese a toda supuesta distancia temporal. La cultura helénica revela, como si el tiempo sólo fuera una borrosa nube irrelevante, ilustrativas analogías con respecto a la situación presente. La convicción nietzscheana de que Wagner, cual nuevo «anti-Alejandro», encarna la fuerza necesaria para atar de nuevo el nudo gordiano de la cultura, expresa esta simetría. Del mismo modo que Grecia tuvo que lidiar con la barbarie asiática y mediarla, hoy, agotado el cristianismo, el problema es cómo mediar esta fuerza radical y reforzar el poder de la cultura helénica:

> Estamos viviendo fenómenos tan desconcertantes que flotarían, inexplicables, en el aire si, por encima de un lapso de tiempo notablemente poderoso, no pudiéramos vincularlos con analogías griegas. Pues entre Kant y los eléatas, entre Schopenhauer y Empédocles, entre Esquilo y Richard Wagner hay unas afinidades y aproximaciones tales que recibimos de manera casi palmaria una exhortación sobre la muy relativa consistencia de todos nuestros conceptos sobre el tiempo. (RWB, cap. 5.)

Tampoco hay que olvidar la influencia que ejerció en Nietzsche la renovación cultural propuesta por Wagner y su enfrentamiento con el mercantilismo del mundo burgués. En una carta a Elisabeth, posterior a la ruptura con el músico —data de noviembre de 1883—, afirma que frente a la debilidad del egoísmo de su época,

> [...] lo que a mí hasta ahora me ha hecho bien ha sido la contemplación de hombres de larga voluntad, que pueden callar durante decenios, y que no por eso se decoran con ostentosos adjetivos morales, como, por ejemplo, «héroe» o «noble», sino que son suficientemente sinceros para no creer en nada mejor que su yo, y en su voluntad de imprimir esto a los hombres para todos los siglos de los siglos. ¡Perdón! Lo que a mí me atrajo de Wagner era esto: de igual manera, también Schopenhauer vivía sólo en este sentimiento.

Nietzsche y Wagner contemplaban desde sus conquistadas trágicas cimas la mezquindad de un arte, el burgués, superfluo, frívolo, in-

capaz de nutrir el espacio público del pueblo alemán. Desde estas alturas románticas el mundo aparecía anegado en la decadencia. No es extraño que, en una carta a Cosima desde Londres, Wagner compare el espíritu predador del capitalismo con el robo del oro que da arranque a su tetralogía operística: «El sueño de Alberico [el avaricioso rey de los enanos a quien pertenece el oro en origen] se ha cumplido aquí: la casa del tesoro, Nibelheim, el dominio del mundo, la actividad, el trabajo, por doquier la presión del vapor y de la bruma». Frente a esta situación de decadencia, el comienzo del nuevo amanecer para el joven Nietzsche estaba representado por Bayreuth: símbolo de la lucha de los nuevos reformadores contra los inhumanos valores de la plutocracia capitalista. Mientras el artista forjaba la espada mítica capaz de redimir una sociedad egoísta, hipócrita, incapaz de reconciliar el amor y el poder, el filósofo tenía que justificar ideológicamente la osada empresa volviendo la vista atrás a los griegos trágicos.

En efecto, Nietzsche y Wagner ascenderán lo suficiente para dejar atrás el mundo burgués, al menos aparentemente. Mientras que el filósofo sólo permaneció poco tiempo embrujado por la fascinación del abismo romántico, el músico terminó sucumbiendo al dulce mal de las alturas. En su última ascensión, Wagner quedó paralizado por el vértigo. ¿Se dejó caer por debilidad o por convicción? Nietzsche utilizará más tarde una dura palabra: «traición». Es conocido que, durante la concepción final de la tetralogía, Wagner se embebió en la lectura de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, hasta el punto de reformular el sentido inicial de las esperanzas revolucionarias puestas en su *Sigfrido*.

¿Qué lazos tenían en común Nietzsche y Wagner? Desde 1868 a 1876, fecha de inauguración de los primeros festivales de Bayreuth, el joven filólogo ve en el músico un Esquilo redivivo capaz de hacer renacer el legado dionisíaco de la Antigüedad. Con su alianza ambos buscaban nada menos que hacer tambalear y revolucionar un sistema social escindido en un orden laboral alienante y una cultura especializada sin alma, erudita, meramente ornamental.

Por su parte, en una prolija carta fechada el 24 de octubre de 1872, el compositor termina encomendando al joven filólogo su misión: «Miro a mi hijo Siegfried: el niño se hace cada día más robusto y fuerte y, al mismo tiempo, no menos diestro con el ingenio que con el puño [...]. Y el niño me lleva a usted, amigo mío, y me inspira, ya por puro egoísmo familiar, el afán de ver impulsadas literalmente

hasta su realización todas mis esperanzas depositadas en usted: pues el niño —¡ay!— le necesita». Como filósofo, Nietzsche debía cuidar de que la nueva criatura no perdiera la seriedad germánica y atravesara sin miedo el círculo de fuego de los viejos valores.

En 1870 Cosima comunica a Nietzsche que el maestro se dedicaba a la composición de *El crepúsculo de los ídolos* por las mañanas y leía a Schopenhauer por las tardes. El epílogo ya sólo invitaba a una conclusión pesimista, redentora de la voluntad. El antiguo matador de dragones también tenía que sucumbir. El final de la tetralogía describe un universo de fuertes tintes schopenhauerianos y vaciado de toda fe revolucionaria e, incluso, de toda esperanza humana. «El nuevo mundo es tan malo como el viejo… es nada.» En lugar de abandonarse al influjo wagneriano, Nietzsche comprendió poco más tarde que la atracción del abismo que tanto le había seducido debía entenderse más como prueba formativa del temple humano y acicate de la voluntad que como deleite morboso en la caída.

Ya en 1874, antes de la carta intempestiva con motivo de la celebración de Bayreuth, el joven Nietzsche sospechaba que este arte era una suerte de «huida del mundo», un modo de hacer suyo «una parte de la fuerza de la religión moribunda». Nunca se insistirá lo suficiente en la tremenda importancia que tuvo para Nietzsche la ruptura con Wagner. Poco a poco, el programa romántico wagneriano es interpretado retrospectivamente como un programa basado en la impotencia pesimista y en la resignación estetizante y narcisista del artista ante una realidad «omnipotente» y ajena al individuo. La «salida» que brinda el arte romántico se nutre de la escisión y la enajenación de la propia vida.

La filosofía trágica: Apolo, Dioniso, Sócrates

Schopenhauer y Wagner son las figuras que orientan al joven Nietzsche para desarrollar una nueva cultura resistente al triunfo del optimismo científico, pero es la tragedia antigua la que brinda el modelo normativo. Según Nietzsche fueron los griegos, mediante los dioses Apolo y Dioniso, quienes lograron expresar y a la vez «ocultar» una experiencia singular del mundo. Estos dos impulsos, el apolíneo y el dionisíaco, que en la esfera del arte representan modelos opuestos estilísticos casi siempre en lucha, sólo una vez aparecen unidos: en el momento culminante de la voluntad helénica, en la obra de arte de la

tragedia ática. Nietzsche explica a través de ambos las experiencias de «la embriaguez del sufrimiento» y «el bello sueño»:

> Con la palabra «dionisíaco» se expresa: un apremio de unidad, un desarrollo más allá de la persona, de la cotidianidad, de la sociedad, de la realidad, como abismo de olvido, un desbordamiento apasionadamente doloroso en oscuras situaciones completamente flotantes, un embelesado decir-sí como carácter total de la vida, como lo que es igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, lo igualmente beatífico; la gran alegría y dolor panteístas compartidos que también aprueba y santifica las características más terribles y problemáticas de la vida por una pura voluntad de procreación hacia la fertilidad, hacia la eternidad: como sentimiento de unidad de la necesidad de crear y de destruir… Con la palabra «apolíneo» se expresa: el apremio hacia un ser-para-sí perfecto hacia el «individuo» típico, hacia todo lo que simplifica, destaca, potencia, aclara, priva de ambigüedad, tipifica: la libertad bajo la ley. (*Kritische Studien Ausgabe* [KSA], XIII, 224.)

Dioniso tiene que ver con lo irregular, lo súbito y cruel, con la omnipotencia del Ser, con la pujanza del nacer y el morir, con una «verdad dolorosa» que desgarra al individuo. De ahí que mirar a Dioniso sea imposible, pues convierte en piedra. El carácter terrible, abyecto, de esta verdad necesita una suerte de desvío, así como un modo de canalizar esta energía indomable. Es aquí donde aparece Apolo y el filtro o velo de la belleza. Si la tragedia griega expresa la máxima perfección artística es por haber conquistado un equilibrio entre estos dos impulsos siempre en lucha. Nietzsche subraya que si la relación entre Apolo y Dioniso es una relación creativa, donde ambas divinidades se refuerzan mutuamente de un modo agónico, Sócrates encarna una nueva relación por oposición. De ahí la muerte de la tragedia.

En este punto, sin desdeñar otras aproximaciones, resulta especialmente fructífero interpretar la relación Apolo-Dioniso desde un punto de vista médico y, en esa medida, *El nacimiento de la tragedia* como una original tentativa de protección cultural crítica con las malas curas anteriores. Es decir, como un intento de crear una nueva lógica cultural protectora capaz de sortear tanto la Escilla racionalista del alejandrinismo más desenfrenado y sus secuelas (el periodismo, la ópera, el «cultifilisteísmo») como la Caribdis irracional del dionisismo asiático de cuño oriental.

Para Nietzsche, la «muerte de la tragedia», entendida esta última como singular y feliz equilibrio entre las dos divinidades-impulsos, puede ser leída en este sentido como la autoconciencia, en el plano cultural, de una crisis que necesita una nueva solución. Siguiendo las abundantes digresiones de la obra sobre este punto, observamos que tanto la cura socrático-moral como la budista, en la medida en que olvidan, reprimen o desestiman la solución trágica —el difícil y siempre frágil equilibrio apolo-dionisíaco—, resultan terapéuticamente contraproducentes. Y lo son a tenor de su enfermiza, cabría decir, obsesión de inmunidad, de su acorazamiento frente al posible contagio de lo Otro. De ahí la importancia de la mesurada reconciliación apolínea:

> Esta mayestática actitud de rechazo por parte de Apolo ha quedado grabada para la eternidad en el arte dórico. Mas esta resistencia se hizo problemática, por no decir imposible, cuando finalmente procedentes de las raíces más profundas de lo helénico hallaron camino expedito impulsos parecidos. Fue entonces cuando la reacción del dios de Delfos se limitó a privar a su poderoso contrincante de las armas destructoras recurriendo a una oportuna reconciliación. (TRA)

El hombre alejandrino y el budista tienen algo en común: generan un mal disfraz defensivo frente a lo dionisíaco a fin de conservarse medrosamente a toda costa. De ahí que Nietzsche desarrolle en su ensayo una tipología médica a tenor de las formas que inventan las diferentes culturas para gestionar y canalizar el flujo irreversible de lo terrible, para soportar el peso trágico de la existencia. Cuanto más se erige el muro cultural contra la alteridad dionisíaca, más riesgo corre la vida en general de debilitarse y más violencia indirecta se termina generando. Cuanto más se acoraza una cultura —y en esa medida menos conocimiento médico tiene de sus límites y fuerzas—, más inerme es en el fondo, y más se atrinchera moral e idealmente. Es la relación con Dioniso, pues, la que sirve de criterio y medida: todo déficit cultural, por consiguiente, tiene como causa una mala comprensión de esta experiencia de la alteridad. Dioniso es una condición culturalmente ineludible, pero también un límite. Cabría decir que sin Dioniso la cultura no tiene más remedio que decaer, pero que la exhibición impúdica, el desvelamiento salvaje de lo dionisíaco, destruye a su vez todo impulso cultural. A este equilibrio apunta —y a veces sin éxito— la obra, como el propio Nietzsche reconocerá en su «Ensayo de autocrítica».

El «problema» de Sócrates

En *El nacimiento de la tragedia* Sócrates queda «desenmascarado» como gran Padre fundador del resentimiento teórico hacia la vida. Nietzsche insiste hasta la obsesión en discutir con esa luz fría y misteriosa que tanto seduce y que disimuladamente elimina de raíz todo vestigio de problematización del enlace apolo-dionisíaco. La medicina socrática es mala por abstracta, vacía, es decir, «universal» (TRA). O, como dirá más tarde, por renunciar a la tensión inherente a la vida: «Sócrates *quería* morir [...]. "Sócrates no es un médico —dijo en voz baja para sí— sólo la muerte es aquí el médico... Lo único que sucede es que el propio Sócrates llevaba largo tiempo enfermo..."» (CI).

Para Nietzsche, la «terapia universal» socrática tiene diversos inconvenientes: en primer lugar, desdibuja hasta la abstracción el arte médico de diferenciar entre una pluralidad de enfermedades y curas; en segundo, propone un fármaco no lo suficientemente amargo contra la supuesta situación de decadencia (que por ello resulta venenoso, contraproducente) y, como consecuencia y en tercer lugar, cree ingenuamente remediar el problema haciendo la guerra a la enfermedad, apostando por una «racionalidad» a cualquier precio:

> He dado a entender con qué fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¿Es necesario mostrar además el error que había en su fe en la «racionalidad a cualquier precio»? Es un autoengaño por parte de los filósofos y los moralistas salir de la *décadence* con el sencillo expediente de hacerle la guerra. Salir de ella excede a sus fuerzas: lo que eligen como recurso, como salvación, no es a su vez sino expresión de la *décadence; modifican* su expresión, pero no la eliminan. Sócrates fue un malentendido; *toda la moral de la mejora, también la cristiana, fue un malentendido...* La más cegadora luz diurna, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, precavida, consciente, sin instinto, en resistencia contra los instintos, no era ella misma más que una enfermedad, una enfermedad distinta, y de ningún modo un regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que* combatir los instintos, ésta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *sube*, felicidad es lo mismo que instinto. (CI)

La crítica de la moral

El tema que más preocupa a Nietzsche a medida que va consumando su denuncia de los valores culturales occidentales es la realización definitiva de la denominada «crítica de la moral», auténtica piedra de toque de la nueva «filosofía del futuro». Dicha crítica no puede separarse de su temprana polémica con la figura de Sócrates o el platonismo.

La crítica del valor de la verdad y el esclarecimiento genealógico de las razones de la sumisión de la ciencia y de la filosofía a lo verdadero en escritos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* [VM] (1873) responden a la intención de analizar el precio que para la vida representa la valoración moral. Por ésta, Nietzsche entiende no sólo la estructura dualista de la metafísica (la separación entre mundo verdadero y mundo aparente), sino también su insuficiente —y por ello falsa— superación a través del discurso científico. Moral, en una palabra, es toda problematización que, insatisfecha con la ambivalencia esencial de la vida, pretende infructuosamente escapar de ella al abrigo de un mundo ideal. Por medio de este desdoblamiento ficticio entre lo real y lo ideal, la imperfección de la existencia resulta sublimada hacia otro nivel de ser, con una grave consecuencia: la culpa de la vida. La tarea de Nietzsche va a consistir en criticar todos los planteamientos filosóficos que, aspirando a un sentido último o finalidad de la existencia, arrojan una sombra de culpabilidad sobre la vida.

Es bien conocido cómo, con objeto de describir la «segunda transformación del espíritu», Zaratustra desarrolla simbólicamente la imagen de una lucha en un solitario desierto entre un león que pretende conquistar su libertad, su «yo quiero», y un dragón que representa la obligatoriedad categórica del «tú debes». Una lucha entre un nuevo futuro desconocido y un pasado —el valor dominante de la moral— que se resiste a reconocer su contingencia y falta de legitimidad: «Todos los valores ya han sido creados, y yo soy —todos los valores creados. ¡En verdad, no debe haber más ningún "Yo quiero"!» (ZA).

Del mismo modo, desde su temprana reivindicación «intempestiva» hasta la figura del «espíritu libre», el pensamiento de Nietz-sche buscará o bien cuestionar la sutil inercia que permitía a valores ya «muertos» poder seguir malviviendo, o bien analizar

cómo el prestigio moral de «lo normal» se remite en última instancia a valores muy poco nobles o santos: «En otro tiempo el espíritu amó el "Tú debes" como la cosa más sagrada: ahora tiene que encontrar delirio y capricho incluso en lo más sagrado, con el fin de poder robar la libertad de su amor: para ese robo se necesita el león» (ZA).

Profundizando en esta crítica del «tú debes», Nietzsche trata de acceder precisamente a una consideración inédita, extra-moral, de la verdad y el conocimiento: admitir que la no-verdad es condición de la vida significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; «y una filosofía que se permita tal audacia se coloca, por este solo hecho, más allá del bien y del mal» (MBM). La lucha contra la moral del león en el desierto del nihilismo simboliza este escenario: es preciso desvalorizar esa «búsqueda de nada» que sigue calumniando el mundo y la vida. Al plantear la cuestión central del valor de la verdad o de la moral para la vida, Nietzsche no va a abandonar la importante dimensión de construir un futuro ni va a esquivar la novedosa dimensión crítica de su discurso. Considera necesaria aquí una crítica de los valores morales guiada por el conocimiento de las circunstancias y condiciones históricas en las que aquéllos surgieron, se desarrollaron y modificaron. Nietz-sche cree además que este tipo de conocimiento histórico hasta ahora no ha existido ni tampoco siquiera se ha deseado. De ahí que se tomara el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda. Ahora bien, pregunta, «¿y si sucediese más bien al contrario? ¿Y si en el "bueno" residiese un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un narcótico, gracias al cual acaso el presente viviese a costa del futuro?» (GM).

El nuevo problema crítico ha de afrontar a partir de ahora la cuestión del sentido y del valor de la moral para la vida. Naturalmente, la profunda «sospecha» introducida por la genealogía (¿Y si la moral fuese el peligro de los peligros?) conlleva una renovación de lo entendido filosóficamente hasta ahora por «crítica» y nos introduce de lleno en un ámbito existencial no sólo difícilmente transitable desde nuestras categorías habituales de pensamiento, sino además, por sus consecuencias para la autoestima del sujeto, difícilmente deseado. Si la cuestión del valor de la vida tiene más importancia que el conocimiento especulativo, es porque la ciencia, incluso cuando pretende abstraerse por completo de la vida, es todavía

un producto de ésta. El conocimiento por sí mismo es incapaz de abordar y resolver un problema que constitutivamente le precede. De ahí la necesidad de aplicar una nueva metodología histórica: la genealogía.

La genealogía

Lo que resulta determinante en el nuevo planteamiento genealógico es que, en la medida que intenta trazar una investigación histórica de los modos de formación de los valores e identidades ideales, se alcanza un inquietante y a la vez fructífero cambio de perspectiva: con la comprensión del origen se incrementa su ausencia de significación, mientras que «lo próximo» muestra toda su riqueza de sentido (*Cf.* AU, 44).

Esta metodología histórica vertebra implícitamente toda la gran obra crítica nietzscheana. Lo que se revela ante la mirada genealógica es una historia de «lo que ha dado color a la existencia», los hechos mínimos, los pequeños matices y «verdades sin apariencia». Y es en esta historia «gris» donde la travesía genealógica avanza erráticamente por regiones deshabitadas a la mirada totalizadora. El genealogista no se cansa de aconsejar la necesidad de un «extrañamiento» intempestivo del sujeto para alcanzar el conocimiento histórico. Su objetivo es des-familiarizarnos de nuestros prejuicios e ideas cotidianas en el presente a fin de poner en relación nuestros valores con un pasado diferente. La distancia genealógica respecto a un problema alude a la capacidad de encontrar extrañas y singulares las familiaridades que nos rodean cotidianamente. De ahí que adopte la forma peculiar de una etnología de la cultura.

Este cambio radical de óptica será asimismo inseparable de cierta transformación de la metodología ortodoxa hasta ahora utilizada por el historiador. En *Humano, demasiado humano* Nietzsche relaciona esta idea con lo que llama la congelación de las ideas mediante «el martillo del conocimiento histórico», uno de los conceptos clave para entender el sentido de la genealogía. También es necesario resaltar que la genealogía es una aproximación histórica muy atenta al lenguaje y al cuerpo. Bajo esta perspectiva, las construcciones ideales son auscultadas como síntomas corporales y lingüísticos que deben interpretarse más allá del pudor humanista. De ahí que Nietzsche contraponga la metodología histórica tradicional de su genealogía, como si quisiera

distinguir una historia humana basada en un sujeto y una historia natural totalmente deshumanizada. El concepto de congelación alude a este segundo tipo de historia más allá de lo humano: «¡qué fríos y extraños son los mundos que nos descubren las ciencias [...], todo es un nuevo mundo descubierto salvajemente extraño... ¡Qué gran contradicción con nuestra sensación!» (KSA, IX, 14 [2]). El primer aforismo de *Aurora* indica el sentido de esta «congelación» de los valores:

> Racionalidad retrospectiva. Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No contradice el buen historiador en el fondo continuamente? (AU, 1.)

Al hilo de esta nueva «historia de la génesis» de las ideas y valores, la exploración genealógica nietzscheana trata de sacar a la luz esta inquietante contradicción, la profunda fisura de la cultura moral, restituyendo a este suelo hasta ahora silencioso sus rupturas, su inestabilidad, sus grietas. Obviamente, la «contradicción» del texto refleja la propiedad genealógica de mostrar cómo los valores de una cultura proceden paradójicamente de lo que ésta niega con tanto empeño: el hecho de la vida. Por esa razón, eliminar este «olvido» a través de la genealogía es siempre una tarea que choca con el rechazo explícito del hombre moral. Lo que encuentra el viaje genealógico fuera de la historia y del tiempo son los escenarios olvidados y las fuerzas vitales que se han apoderado en un determinado momento de un concepto o de un significado; escenarios que, de algún modo, quedan como congelados desde este ángulo que interroga sobre la procedencia corporal de los fenómenos. Subordinando la filosofía a una nueva investigación que a menudo también denomina psicológica, a partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche intenta hacer visibles las intensidades, afecciones o fuerzas escondidas detrás de las presuntas intenciones subjetivas o los ideales. No existe, pues, en el análisis de los valores la lenta curva de una evolución, sino diferentes escenas en las que se han representado diferentes papeles, diferentes tipos.

No es extraño tampoco que la perspectiva histórica genealógicamente entendida tenga que ver con una experiencia abismática: «[...] pero a quien se detiene aquí, a quien aprende a preguntar, le pasará

lo que a mí: se le abre una enorme perspectiva nueva, una posibilidad se apodera de él como el vértigo [...]» (GM). La sensibilidad del genealogista y su atención flotante, suspendida, es capaz de percibir los matices y transiciones, las particularidades no recogidas bajo una identidad común. Por ello ha de estar atento a las rupturas, discontinuidades y transformaciones que inundan el devenir histórico, los cambios menores, los contornos sutiles... La mirada genealógica, en definitiva, no se reconoce, se «disocia» a sí misma. De ahí la importancia de la prudencia en esta metodología y su carácter «silencioso» (GM). Lo que Nietzsche denomina la «fábrica del ideal» tiene pues que ver, por un lado, con toda una experiencia de extrañamiento del sujeto y, por otro, con la aparición de una inédita dimensión visual, espacial:

> [...] Pero ¿no lo entendéis? ¿No tenéis ojos que os permitan ver algo que ha necesitado dos milenios para llegar a obtener la victoria?... Aquí no hay nada de que maravillarse: todas las cosas largas son difíciles de ver, de abarcar con la mirada [...]. ¿Quiere alguien adentrarse un poco en el secreto y, mirando hacia abajo, ver cómo se fabrican ideales en este mundo? ¿Quién tiene el valor para ello?... ¡Vamos! Aquí está franca la mirada a este oscuro taller. Espere un momento, señor Listillo y Atrevido: sus ojos tienen que acostumbrarse primero a esta luz falsa y cambiante... ¡Así! ¡Ya es suficiente! ¡Hable ahora! ¿Qué se cuece ahí abajo? Diga qué ve, hombre de la más peligrosa curiosidad [...]. (GM)

La transmutación de todos los valores

Esta exploración genealógica en el mundo subterráneo del valor indica una posición que no puede ya constituir una superación del planteamiento moral y, por tanto, una repetición dentro de la misma lógica. Marca un paso que no conduce a una inversión, sino a una nueva problematización, ahora, cierto es, más cercana a la vida. Como afirma Savater, «[...] de lo que se trata es de una transvaloración de los valores, lo cual no implica la inversión simple y mecánica de los antes vigentes (llamar hoy "bueno" a lo que ayer se llamó "malo"), sino una reflexión genealógica y crítica respecto a la procedencia de esos valores, a sus orígenes culturales y al tipo de hombre que se verá potenciado por ello. A partir del nuevo proyecto de hombre deberán ser di-

señados los nuevos valores, que bien pudieran parecer a una mirada superficial idénticos a los ya superados».[9]

Por todo ello, después de haber bosquejado a grandes rasgos su deconstrucción de la moral, puede parecer sorprendente que la mejor definición de Nietzsche sea precisamente la de un nuevo moralista. Según él, no debe confundirse a los moralistas que abordan los modos de pensar grandiosos, heroicos, o el estado anímico de los hombres y mujeres propiamente hablando buenos como difíciles problemas de conocimiento, con los despreciadores o cínicos que se limitan a desvalorizar y a mostrarse escépticos frente a las buenas intenciones y obras. No basta, pues, con aplicar el espíritu de la sospecha a los valores si éste no va acompañado de un cierto espíritu constructivo sustentado en las condiciones vitales. Mientras los primeros rastrean el origen del valor introduciendo lo complejo en la aparente simplicidad y dirigiendo la mirada al embrollo de los motivos, los segundos no son más que espíritus mezquinos que proyectan su pobreza para desprestigiar la posibilidad de la excelencia. Allí donde el honrado moralista detecta la necesidad de repensar la moral como problema, el cínico niega la existencia precisamente de lo que el primero se esfuerza en explicar.

Es decir, el punto de vista de Nietzsche queda definido de forma ambivalente bien como «inmoralista» —sólo a los ojos de la moral dominante—, bien como nuevo «moralista», en tanto que busca ahora reflexionar de otro modo sobre los problemas tradicionales partiendo de los nuevos límites vitales de la moral. Una cosa es, pues, analizar la moral como problema —su tarea— y otra bien distinta negar la moral o simplemente desvalorizarla. Puede entenderse así que «la llamada crítica de los fundamentos de la moral no sea, en modo alguno, una trivial y cínica burla de la recta intención en el obrar (la mala intención resulta no menos cuestionable) ni mucho menos la recomendación a lo Sade de comportamientos perversos o al menos inmorales».[10]

Desde este inédito marco de problematización Nietzsche no duda en hablar del prejuicio de la moral. Tras este obstáculo —el muro, por así decirlo, contra el que se ha estrellado la filosofía precedente— cabe entender el nuevo proyecto de transmutación de valores *[Umwertung aller Werte]* y su genealogía histórica de los

[9] F. Savater, 1987, pág. 149.
[10] *Ibid.*, pág. 199.

ideales morales, interpretaciones cristianas que no serían en última instancia sino nihilistas. Por eso, según Nietzsche, «la moral es solamente una interpretación de ciertos fenómenos, o, dicho más concretamente, una mala interpretación. [...] Por ello, el juicio moral nunca se debe tomar literalmente: como tal, no contiene nunca otra cosa que contrasentidos. Pero no deja de ser inestimable como semiótica» (CI).

En este aspecto cabe entender la insistente reivindicación nietzscheana de un cierto «egoísmo» mucho más atento al cuerpo. En la moral el médico cultural detecta también una hipócrita inversión de la mirada reflexiva. Para llevar a cabo su dominación, los sacerdotes y los metafísicos nos han habituado a un lenguaje interesadamente exagerado (el alma, la salvación, el espíritu) y han descuidado el trabajo concreto sobre la vida. De ahí que las cosas más inmediatas, las minucias cotidianas, hayan dejado de ser material de reflexión y de práctica constante. La superación de la metafísica se juega, por tanto, en la gestión y el cuidado correctos del cuerpo, en la nueva recuperación práctica de un poder hasta ahora usurpado y tergiversado por la moral. Desde esta perspectiva puede entenderse por qué Nietzsche expresa con la metáfora de la alquimia su propia idea de la transmutación de los valores a Georg Brandes en carta fechada el 23 de mayo de 1888:

> [...] En realidad el alquimista es el hombre que de algo ínfimo y despreciable hace algo valioso, hasta el mismo oro. Por eso, sólo este hombre enriquece; los demás hombres únicamente dan cambio. Mi labor es esta vez muy curiosa. Me he preguntado: ¿qué es lo que ha sido hasta ahora más odiado, temido y despreciado por la humanidad? Y de ello he hecho mi «oro».

La crítica de la filosofía teórica tradicional

El mérito de Nietzsche radica en haber sido capaz, frente a la filosofía dominante de su tiempo, de apreciar que las normas del conocimiento no son por principio independientes de valores, es decir, hay una vinculación inmanente entre conocimiento e interés. Al percibir esta conexión desde los presupuestos lingüísticos Nietzsche sería consciente de que su artificial separación no puede efectuarse sino al coste de una falta de comprensión cientificista del ámbito de la práctica.

Al llamar la atención sobre este aspecto de la crítica nietzscheana al problema tradicional del conocimiento no hay que cometer la exageración de atribuir a Nietzsche el carácter de precursor del estudio filosófico del lenguaje, máxime cuando en la propia tradición alemana pensadores como Johann Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder y Wilhelm von Humboldt ya habían puesto los cimientos para ello. Sin embargo, cuando describe la figura del filósofo tradicional como alguien «enredado en la cárcel del lenguaje», el momento crítico-lingüístico está dando un salto cualitativo en su radicalidad que lo acerca al giro lingüístico que experimentará la filosofía a mediados del siglo pasado. Nietzsche desarrolla una crítica a la metafísica y a la teoría de la verdad clásica que anticipa algunas de las tesis del planteamiento de Ludwig Wittgenstein. Mérito suyo es, por ello, haber sido capaz de detectar y desarrollar esta cuestión inadvertida del lenguaje dentro del tratamiento clásico de los problemas, hasta el punto de modificar sustancialmente la imagen filosófica tradicional del problema del conocimiento. Por eso, rechazar ahora el valor de la moral como simple falsedad cognoscitiva resulta absurdo desde una óptica que comienza a juzgar la verdad desde la óptica de la vida y no su valor desde un punto de vista del conocimiento. Esta posición de subordinación de la temática tradicional epistemológica dentro de la problemática moral se percibe claramente en este fragmento:

> Profundamente desconfiado ante los dogmas de la epistemología, me gustaba asomarme a tal o cual ventana, pero me cuidaba mucho de detenerme mucho tiempo delante de tales dogmas, pues me parecía perjudicial. —Finalmente, solía preguntarme si un instrumento podría criticar su propia eficacia. Así llegué a la conclusión de que el escepticismo epistemológico o el dogmatismo no se habían jamás desligado de una motivación más profunda y que todo ello adquiere un valor secundario tan pronto como uno considera lo que nos obliga a adoptar tal ángulo de visión. [...] Mi tesis fundamental: tanto Kant como Hegel o Schopenhauer —tanto la actitud escéptico-«epojística» como el historicismo o el pesimismo— tienen un origen moral. (KSA, XIII, 2 [161].)

Al desplazar el plano crítico al problema del sentido y el valor de los fenómenos, Nietzsche percibe que, efectivamente, Immanuel Kant ha concebido la crítica como una fuerza (moral) que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de

la propia verdad. Resguardada en el terreno ya conmensurado, la crítica kantiana justifica los valores ya conocidos. Para Nietzsche, Kant es, por tanto, prototipo del obrero filosófico, alguien que reduce a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de anteriores posiciones valorativas. Esto no es suficiente: se necesita ampliar la perspectiva crítica a fin de problematizar de otro modo la misma verdad, la misma moral. Este nuevo nivel crítico hay que entenderlo como una apertura histórico-genética y tipológica. Para ello se hace necesario un nivel más profundo del punto de vista crítico, más pluralista: ¿quién quiere la verdad?, ¿desde dónde es posible tal evaluación?, ¿de qué forma?, ¿a qué precio?... En una palabra: ¿qué fuerzas se ocultan en esta verdad y qué valor tienen ellas mismas?

Esto explica por qué Nietzsche, por mucho que considere que el modelo cientificista o positivista sigue siendo esclavo de un planteamiento moral y es, por tanto, superficial, no desestima en términos absolutos la posibilidad de determinar otra actitud ante la verdad. Su intención está orientada a integrar el discurso veraz en un ámbito de interrelaciones algo más complejo. A los ojos más exigentes del investigador intempestivo la probidad cientificista vale realmente poca cosa, pues depende de la rutina y sólo suele decir prosaicamente la verdad a propósito de cosas muy simples e indiferentes. A Nietzsche no le interesa tanto, en una palabra, abandonar y desacreditar el ideal de cientificidad como realizar un diagnóstico cultural más amplio de las fuerzas y debilidades de su presente. De ahí que trace una nueva línea de demarcación en el problema de la verdad y el conocimiento, una nueva jerarquía de los problemas y de las actitudes.

Precisamente este continuo énfasis suyo en eliminar de su búsqueda de veracidad cualquier situación ventajosa es lo que le aleja del «decir-verdad» utilitarista propio de la retórica y le acerca a la franqueza arriesgada que los griegos atribuían a la parresia. Si la retórica tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho del que habla, en la parresia el locutor se abre al otro mediante una palabra libre, arriesgada. Para ello será imprescindible que la verdad de lo que se dice pueda deducirse de la conducta y de la forma en la que uno la vive; en una palabra, la coherencia entre la teoría y la vida. De ahí la relación entre la parresia y la lucha cultural intempestiva. Frente a la gravedad, la vanidad y la trivialidad del erudito y su saber pragmático o frente a una dimensión salvífica del discurso, la labor pedagógica schopenhaueriana —la posibilidad de una vida filosófica— le había servido muy pronto al joven Nietzsche

como modelo pedagógico de una transmisión de verdad cuya función no era ya tanto dotar a un sujeto de actitudes y capacidades (técnicas) como modificar —ejercicio ascético— el aspecto existencial de su existencia.

Esta actitud ante la verdad se revela también sensible a los riesgos y peligros de la dinámica de poder existente y visible aquí y ahora, esto es, en el interior de los valores de una actualidad concreta. ¿Qué constituye, pues, para Nietzsche un criterio más honrado, aunque a la vez también más inmoral y peligroso, de la verdad? No, desde luego, la sensación de poder acrecentada o su utilidad en términos oportunistas o pragmáticos. La honradez intelectual que busca, nada tenía que ver ya con ventajas. El punto de vista intempestivo no considera como verdadera una doctrina que haga felices o virtuosos a los hombres. Por otro lado, como se observa desde otras coordenadas en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* —la verdad como metáfora fosilizada y gastada por el uso—, la sociedad impone como «ciencia pura» aquello que no es más que una cobarde y acomodaticia detención de otras posibles exigencias del pensamiento:

> Pero la «verdad» de la que tanto hablan nuestros catedráticos parece ser, en realidad, un ser mucho menos exigente, del que no hay que temer desorden ni infracciones del orden establecido: una criatura cómoda y amable que refuerza una y otra vez los poderes establecidos, de modo que nadie debe temer nada de ella; en definitiva, ¿qué otra cosa es sino «ciencia pura»? Pues bien, lo que quería decir es que en Alemania la filosofía tiene que aprender con decisión creciente a dejar de ser «ciencia pura». (EDU, III.)

Frente a una verdad configurada desde las categorías del idealismo, la veracidad de Nietzsche y su voluntad de conocimiento parecen radicalizar el elemento trágico de una veracidad «a toda costa». Este paso puede identificase aún como kantiano, si relacionamos la probidad intelectual nietzscheana con el «atrévete a saber» del escrito «Was ist Aufklärung?» [¿Qué es Ilustración?]. Para Kant y también para Nietzsche la oposición fundamental no sería simplemente ya la oposición entre la verdad y el error sino la oposición entre una verdad que implica un riesgo para el sujeto y una mentira concebida como autoengaño, como un «no querer ver lo que se ve».

La crítica del cristianismo

Sorprende comprobar que cuanto más se acerca el desmoronamiento psíquico de Nietzsche, el tema del cristianismo se hace cada vez más insistente, casi obsesivo, e incluso llega a adquirir un tono de grandilocuencia muy distinto de la deliberada mesura de las obras anteriores. En *El Anticristo* esta polémica adquiere toda su intensidad y virulencia. Nietzsche no sólo es cada vez más consciente de que su sacrílego «descenso a los infiernos» a los orígenes históricos del cristianismo no tiene más remedio que «dinamitar» la historia de la humanidad, sino que interpreta la categoría Dios como símbolo de una Nada que priva de centro de gravedad a la vida.

Hay que comprender que por cristianismo Nietzsche no sólo entiende el discurso específicamente religioso, sino también toda interpretación moral de la existencia. Bajo ese punto de vista doctrinas cristianas siguen siendo la creencia en el progreso, la ciencia pura o la democratización entendida como homogeneización.

> Ha llegado la hora en que nos será necesario pagar por haber sido cristianos durante dos mil años: perdemos el centro de gravedad que nos hacía vivir, no sabremos durante cierto tiempo dónde nos encontramos. Nos precipitaremos súbitamente en las apreciaciones opuestas con una cantidad de energía igual a aquella con la que hemos sido cristianos, con la absurda exageración del cristiano. (KSA, XIII, 11 [148].)

El propósito de Nietzsche es desatar ese nudo expresado en el dilema «Dios o la Nada», sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de la filosofía —en especial el idealismo alemán— se ha erigido tradicionalmente sobre un valor máximo (Dios) que oculta el trasfondo de vacío sobre el que se edifica. Ahora bien, si se postula esta trascendencia es sólo por que el hombre pueda defenderse del miedo al sentido inmanente del ser sensible y singular; por la dinámica reactiva del resentimiento: «Esta experiencia me desborda, luego no existe». Como el cristiano cree que la vida, en su inmanencia, carece de sentido en y por sí misma, debe buscar este sentido fuera de ella, en un ser atemporal, eterno o infinito.

Por otro lado, no debe subestimarse la crítica que Nietzsche realiza al cristianismo como doctrina anarquista, indiferente a la política, así como su recusación de su ideal de salvación. Esta «tecnología del yo»,

basada en la acentuación del sentimiento de pecado y el narcisismo del creyente, no sólo desprecia el potencial creativo humano, sino que aísla al creyente de todo contacto con la realidad. El nuevo ascetismo de rasgos estoicos que plantea Nietzsche ante el problema cristiano de la salvación del alma supone en cambio una nueva preocupación por la subjetividad como gestión y cuidado del cuerpo. Recurriendo al «cuidado de uno mismo» propuesto por Sócrates, Nietzsche propone, pues, reconducir de otro modo nuestra atención al yo bajo el lema «Quiérete a ti mismo». «Las naturalezas activas y exitosas no obran según la máxima "conócete a ti mismo", sino como si tuvieran presente la orden: "quiérete a ti mismo", así llegas a ser tú mismo.» (OS, [HH II], 366.) No es extraño, pues, que en *La ciencia jovial* se proponga una práctica del yo en confrontación con el ideal de salvación cristiano. Este «ascetismo naturalizado» reivindicado no se caracteriza por ningún tipo de renuncia o de idealismo, sino por la adquisición de una «verdad natural» que no huye ni se defiende de la realidad de este mundo: un grado más potente de subjetividad.

> Mi tarea pasa por reivindicar, como propiedad y producto del hombre, como el más bello adorno, como su más bella apología, toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas e ilusiones. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como poder, como compasión. ¡Oh, suprema y regia generosidad con la que ha regalado a las cosas para empobrecerse él y sentirse miserable! Aquí sí que ha sido tremendamente «desinteresado»: admirando y adorando sin saber ni querer saber que él creaba lo que admiraba [...]. (KSA, IX, 12 [34].)

El protestantismo y la autodestrucción del cristianismo

En la polémica de Nietzsche con el cristianismo no cabe subestimar uno de sus capítulos aparentemente secundarios: el desgarrado enfrentamiento de un alemán enraizado desde pequeño en el luteranismo como Nietzsche con sus compatriotas. «¿Adivina usted quiénes salen peor librados de mi libro [AC]? ¡Los señores alemanes! Les he dicho cosas espantosas...» (Carta a G. Brandes del 20 de noviembre de 1888.) Nada expresa mejor su motivación ilustrada que su contraposición con la «grosera» tosquedad de la Reforma protestante. La indiferencia alemana ante el escenario de crisis, propiciada entre otros factores por el mayor influjo irreflexivo del protestantismo, a

su parecer, obstaculiza, frena, una posible comprensión más ajustada de lo que está culturalmente en el fondo de la cuestión religiosa. Es por todo ello que, la confrontación entre «lo alemán» y el problema europeo adquiere tanto relieve en sus últimas obras: la Alemania protestante —y su filosofía— no es sino la última tentativa dirigida a retrasar y disimular el problema del ateísmo honrado y sus consecuencias: el nihilismo y la necesidad de la transmutación de los valores.

El protestantismo, canto de cisne del cristianismo más obtuso, imposibilita, según Nietzsche, la posibilidad de una *vita contemplativa* no religiosa. En *Aurora,* por ejemplo, se destaca sobre todo cómo Lutero pone fin al menosprecio del laico. Al negar cualquier forma especial de vida como lugar privilegiado de lo sagrado, el protestantismo niega la distinción entre lo sagrado y lo profano, reafirmando así «la vida laica» como lugar central de los designios de la voluntad divina.[11] Por eso también le considera a menudo como un «campesino» falto de todo tipo de pudor: ahora cada uno es su propio sacerdote. En la Reforma el desequilibrio introducido por la interpretación paulina de Cristo —la muerte del cristiano al mundo— toma un nuevo giro: la exacerbación de la interioridad. De ahí la profunda conexión entre Pablo y la vuelta al cristianismo primitivo de Lutero: ambos muestran que existe una conexión entre la sumisión ante la realidad fáctica y una autonomía idealizada en el terreno del espíritu. Pero Nietzsche detecta en esta radical contraposición de lo interior y lo exterior una legitimación indirecta de la lógica inmanente al mundo:

> He oído cómo piadosos trasmundanos decían esas sentencias a su conciencia; y en verdad, sin malicia ni falsedad, —aunque en el mundo no hay nada más falso ni más malicioso. «¡Deja que el mundo sea mundo! ¡Tampoco alces ni un dedo en contra de eso!» «¡Dejad a quien quiera que estrangule y apuñale y raje y trocee a la gente: no alces ni un dedo

[11] «*Lutero, el gran bienhechor.* –El efecto más significativo de Lutero fue suscitar desconfianza hacia los santos y hacia la *vita contemplativa* en general: sólo desde ese momento se abrió de nuevo en Europa el camino hacia una *vita contemplativa* no cristiana y se puso límite al desprecio hacia la actividad mundana y de los laicos. Durante largo tiempo [Lutero] intentó encontrar el camino de la santidad a base de mortificaciones —finalmente tomó una decisión y se dijo a sí mismo: "¡No *existe* una auténtica vida contemplativa! ¡Nos hemos dejado engañar! Ningún santo vale más que cualquiera de nosotros". Ésta era, efectivamente, una forma bastante rústica de tener razón, pero para los alemanes de esa época era la única apropiada [...]» (AU, 88).

> en contra de eso! Así aprenden a renunciar al mundo.» «Y tu propia razón —a ésa tú mismo debes cogerla por el cuello y estrangularla; pues es una razón de este mundo, —con eso aprendes tú mismo a renunciar al mundo». —¡Romped, rompedme, oh, hermanos míos, estas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruidme las sentencias de los difamadores del mundo!». (ZA)

¿Por qué, en definitiva, el protestantismo es un momento decisivo dentro de ese conjunto de variaciones llamado cristianismo? Básicamente porque Nietzsche considera que representa la última «rebelión de esclavos» en el plano cultural (la emergencia de la lógica individualista), pero también —y paralelamente— algo no menos relevante: la autodestrucción del cristianismo, la parálisis de la modernidad, su total indiferencia e incomprensión ante el problema crítico del valor: «¿Puede imaginarse una forma de fe cristiana más débil espiritualmente, más perezosa, más paralizadora que la de un protestante alemán medio?» (KSA, VIII, 14 [45]). Nietzsche, desde luego, cree que no: el protestantismo es la «más impura especie de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable [...]» (AC, 61). Y analiza desde este ángulo la compleja ubicación de la Reforma en la historia del cristianismo: mientras que, por un lado, su intención fue la de mantener y «resucitar» la llama de su religiosidad, por otro representa su autodestrucción (CJ), un estadio decisivo dentro del nihilismo.

El nihilismo y la «muerte de Dios»

Aunque el concepto «nihilismo» se haya popularizado en el ámbito filosófico a raíz del diagnóstico de Nietzsche en torno a la «muerte de Dios» y la temática de la desvalorización de los valores superiores de la cultura occidental, no es menos cierto que la expresión ya había sido acuñada y circulaba en ambientes intelectuales o culturales de forma explícita; por ejemplo, en el ámbito de la literatura rusa de Fiódor Dostoievski o Iván Turgueniev —quienes sirvieron a su vez de modelo para el planteamiento nietzscheano—, y no pocas veces de modo latente bajo las recurrentes polémicas históricas con el ateísmo. Por otro lado, desde el punto de vista psicológico o sociológico es fácil encontrar paralelismos con el nihilismo en el «malestar de la cultura» freudiano, en el «desencantamiento» del mundo descrito por Max

Weber, y en el expresionismo y las nuevas vanguardias de la cultura y del arte contemporáneos.

Para entender la posición concreta de Nietzsche frente al nihilismo ha de tenerse en cuenta la interpretación que brindaba Schopenhauer a este problema. En lugar de optar por una vía positiva de integración con la realidad divina —por ejemplo, la fe—, éste abogaba por una ascética de corte budista enfrentada a un mundo que se definía por ser una pura y gratuita voluntad ajena a toda finalidad. El ateísmo inflexible de Schopenhauer preludiaba, pues, a Nietzsche, y suponía el canto de cisne del planteamiento idealista que aseguraba un horizonte de sentido a la existencia. A tenor de su negación de la vida y su vindicación de la compasión, Schopenhauer será visto por Nietzsche como el epítome del nihilismo reactivo, pero también como un presupuesto indispensable para comprender la esencia del problema.

Es, desde luego, Nietzsche quien, desde el trasfondo de la literatura rusa y el pesimismo de autores como Blaise Pascal o Giacomo Leopardi, termina por desplazar del todo la temática idealista y arroja una luz original sobre el fenómeno del nihilismo desde la historia cultural. Aunque él sólo utiliza expresamente la expresión «nihilismo» en sus últimos escritos (a partir de 1880; la primera vez en el último libro de *La ciencia jovial*), la mayoría póstumos, el problema permanece latente en toda su obra desde la publicación de su primer gran texto, *El nacimiento de la tragedia*. Aquí, la crítica a la figura y pensamiento de Sócrates —al menos, del Sócrates platónico— abonaba ya el posterior desarrollo de la cuestión no sólo desde un punto de vista epistemológico, sino también axiológico y crítico-cultural (de ahí la figura del filósofo como «médico de la cultura»). Nietzsche sostendrá que el dualismo platónico, la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente, erige dogmáticamente una estructura metafísico-moral nociva para el desarrollo integral y creativo de la vida. Este resentimiento contra la sensibilidad invierte el orden valorativo de la «realidad» hasta el punto de que crea una auténtica estructura trascendental que Nietzsche llamará «la moral» platónico-cristiana. Este planteamiento moral es, para él, nihilista por cuanto está obligado a combatir y denigrar por principio la realidad más inmediata (los sentidos, el cuerpo, el lenguaje), a interpretar el devenir como una nulidad que debe ser superada, toda vez que no da testimonio de un conocimiento firme y seguro. Nietzsche muestra ya en su diagnóstico inicial que el nihilismo es un fenómeno occidental, la lógica misma de la historia de Europa, la historia de una decadencia que arranca con

la disolución del originario equilibrio entre lo dionisíaco y lo apolíneo, el devenir y el ser, la vida y la forma.

Dado que todos los valores creados por la cultura occidental son «falsos valores», esto es, son valores creados gracias a la incesante depreciación de la vida y son, en última instancia, mera «voluntad de nada», este esquema valorativo, en cuanto destino de la cultura occidental, constituye la «historia de un error» que aboca a aquélla a la desintegración. En el momento en el que categorías como finalidad, unidad, ser, con las que hemos otorgado un valor al mundo, son vaciadas de nuevo de todo valor para nosotros, el mundo se nos presenta como vacío de valor. Mas una vez que los valores superiores son desenmascarados, sigue existiendo también la misma valoración del devenir como «nada», si bien aquí como reacción. El nihilismo entonces aparece, según Nietzsche, «como estado psicológico» bajo tres formas. Tras el desengaño ante la Totalidad surge, en primer lugar, el sentimiento del absurdo («la elevación a conciencia del largo derroche de fuerza, del largo tormento del "en vano"»); en segundo lugar, se pierde toda fe respecto a una totalidad de sentido, decepción mayor por cuanto el hombre ha proyectado estas categorías para creer en su propio valor; y en tercer lugar, surge la conciencia de que este mundo no es sino un espejismo, esto es, como salida sólo queda la «condena» del mundo.

El nihilismo implica, pues, ficción y negación de la vida, pero también reacción contra esta misma ficción que es el mundo suprasensible. Si antes se despreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre de estos valores, luego, por el contrario, en un segundo giro defensivo del proceso se permanece sólo con la vida, pero se trata de la vida depreciada, una vida que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y finalidad, que rueda cada vez más lejos hacia su propia nada. Si el primer sentido del nihilismo hacía hincapié en la negación de la voluntad (nihilismo negativo) derivada de la valoración moral, el segundo sentido acentúa el «pesimismo de la debilidad» (nihilismo reactivo).

Nietzsche describe la historia del nihilismo como un proceso de autodestrucción de la propia dinámica occidental y su «afán de verdad a toda costa». Dios muere en el momento secular en el que el conocimiento ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas de la existencia o en el que el hombre no necesita creer que su salvación proviene de un «alma inmortal». Pero muere también porque el mismo imperativo de verdad que guía la historia de Occidente se

prohíbe su propio presupuesto inicial. De ahí que la muerte de Dios vaya de la mano de la idea del carácter superfluo de los valores últimos, esto es, del nihilismo.

La muerte de Dios es la consecuencia lógica de un proceso milenario que arranca con Platón y termina con el mismo Nietzsche, heraldo de un nuevo futuro. Se trata además de una idea que atraviesa toda su obra desde sus escritos juveniles y que es explícitamente problematizada en su obra de madurez. En una de las páginas más célebres de *La ciencia jovial* —el aforismo 125, titulado «El hombre frenético»— describe cómo el anunciador de esta «buena nueva» está condenado, sin embargo, por llegar «demasiado pronto» a la más absoluta incomprensión. La razón de esta «falta de oídos» del mensaje es clara: para Nietzsche, afrontar la muerte de Dios como problema no sólo equivalía a perder la creencia en el Dios religioso, sino poner en entredicho las categorías filosóficas tradicionales: verdad, bien, progreso o emancipación; además, exigía asimismo una honradez y una sospecha frente al legado cristiano difícilmente conciliables con cualquier tipo de «regreso» religioso bajo formas aparentemente seculares como, por ejemplo, el presunto «triunfo» de la ciencia.

En este sentido, como se pone de manifiesto en sus últimas obras, Nietzsche es extremadamente sensible a la subsistencia de las fuerzas del cristianismo y a su complicidad con las inercias de la voluntad decadente: una economía afectiva que sigue interpretando lo sensible, mundano y terrenal —lo corporal— como lo efímero, pasajero y aparente, esto es, como lo carente de valor. Bajo esta óptica vital, «Dios» no significa tanto un poder religioso como una determinada ontología que se erige como una moral hostil al «sentido de la tierra»; es decir, Dios como «vampiro de la vida».

Aunque Nietzsche no es en sentido estricto el primer pensador que introduce la cuestión de la muerte de Dios —esta temática aparece en Georg F. W. Hegel y el romanticismo—, sí es uno de los que más ha insistido sobre la importancia de este acontecimiento en la historia cultural de Occidente, así como en sus posibles y variadas consecuencias. Su planteamiento, por una parte, identifica esta muerte con la desaparición de toda posición absoluta en el terreno del valor —nihilismo— y, por otra, en cambio, elimina del pensamiento posterior a Hegel, por ejemplo, toda posibilidad de reapropiación «humanista». La «muerte del fundamento» no da lugar a una recuperación por parte del hombre de algún tipo de esencia alienada en el ídolo divino, sino a una intensificación del nihilismo.

El «superhombre»

Llegados a este escenario que Nietzsche tilda de provisional y experimental, puede entenderse la relación de conceptos como el eterno retorno, la tarea de la transmutación de los valores y la emergencia del *Übermensch*, el «superhombre» o «ultrahombre». En lugar de ¿quién es hombre?, lo que le preocupa es otra cuestión, la de ¿quién supera al hombre?

> Los más preocupados preguntan hoy: «¿Cómo se podrá conservar el hombre?». Mas Zaratustra es el único y el primero que pregunta: «¿Cómo se supera al hombre?». Amo al superhombre, para mí él es lo primero y lo único, —y no el hombre: no el más allegado, ni el más pobre, ni el que más sufre, ni el mejor. (ZA)

Evidentemente, esta superación nada tiene que ver con ninguna apología egoísta orientada a la autoconservación del individuo, pero tampoco con ninguna reapropiación de lo perdido o proyectado en el más allá. Muerto Dios, ha de morir también la figura del hombre que hasta ahora lo ha necesitado para legitimarse de forma indirecta.

En este contexto la figura del superhombre, muy ligada a la transmutación de los valores, se define negativamente más por aquello de lo que se separa que por contener una serie de atributos característicos. Nietzsche enfatiza sobre todo su nueva manera de sentir, de pensar y de valorar. Más fiel al «sentido de la tierra» y al desafío que impone el problema de la vida que el hombre cristiano-moral, el *Übermensch* apunta a un horizonte en el que el centro de gravedad existencial ya no está ubicado en ninguna estructura ideal o trascendente.

Sólo en la polémica del «superhombre» con el «hombre», figura aún demasiado cristiana y moral, es posible vislumbrar, según Nietzsche, un nuevo saber terapéutico que permite transformar el cuerpo, lo puede modelar y liberar de su servidumbre a los valores del pasado. No es casualidad que Nietzsche utilice en *La ciencia jovial* expresiones como «incorporar», «hacerse cuerpo» o «volver a aprender». La nueva práctica de sí, poderosa en lugar de practicar la impotencia, ha de permitir deshacerse de todas las «malas costumbres» o «falsas opiniones» adquiridas por nuestra «mala educación» moral. Aquí cabe entender la lucha del *Übermensch* contra todo concepto idealista de «subjeti-

vidad», un dispositivo «inventado» en última instancia para extraviar los instintos, para convertir en una «segunda naturaleza» la desconfianza frente a éstos. Nietzsche entiende que conceptos tradicionales como alma, espíritu o inmortal han sido inventados por el poder moral para despreciar el cuerpo, para volverle un enfermo, contraponiendo una ligereza horrible a todas las cosas que merecen más atención y seriedad en la vida.

El punto fundamental del diagnóstico de Nietzsche reside en que, lejos de deducir que la muerte de Dios desemboca necesariamente en el pesimismo o la resignación, considera que sólo esta pérdida puede abrir un nuevo horizonte filosófico y un nuevo tipo «sobrehumano». Por decirlo con una imagen recurrente en sus textos: desaparecido Dios, el antiguo blanco (moral, metafísico), la meta final a la que orientar la flecha del arco, el hombre tiene en un primer momento la falsa y apresurada impresión de que cualquier otra tensión es inútil.

> La lucha contra la tiranía cristiana y eclesiástica en el transcurso de milenios [...] creó en Europa un estado de tensión espiritual magnífico y hasta entonces desconocido: armados con un arco tan tenso se puede ya apuntar a los blancos más distantes. Sin duda, el europeo siente esa tensión como un tormento, y por dos veces ha hecho tentativas grandiosas para aflojar el arco [...]. Nosotros, los buenos europeos, espíritus libres, muy libres, sentimos aún en nosotros ese tormento del espíritu y toda la tensión de su arco. (MBM)

El hombre cae tanto más bajo cuanto más alto y elevado era el ideal al que apuntaba el antiguo Dios. Pero esta postración provisional o «enfermedad de la voluntad» no es más que la consecuencia de un exceso que sólo ahora comenzamos a advertir como tal. Apostar por la tarea de la transmutación de los valores significa en este contexto dos cosas: ir más allá del cristianismo y comprender por fin que el marco moral de la metafísica occidental representa tanto la tensión desmesurada de su ideal como el agotamiento y la postración pasiva propiciadas por el desengaño ante este ilusorio exceso.

Desde estas coordenadas Nietzsche aporta otro interesante matiz en el campo de fuerzas propio de esta «tensión»: la emergencia del superhombre frente al peligro del «último hombre», mezquina figura ya sólo preocupada por su «pequeña felicidad» y su autoconservación. Después de la muerte de Dios, la humanidad está obligada en

algún sentido inédito a darse a sí misma otro nuevo objetivo. A tensar de nuevo el arco: «Si no aprovechamos la muerte de Dios para ser capaces de una grandiosa renuncia y de una continua victoria sobre nosotros mismos, sufriremos una gran pérdida» (KSA, IX, 57).

Será en su obra más famosa, *Así habló Zaratustra* (1885) —subtitulada «Un libro para todos y para nadie»—, donde Nietzsche desarrolle la conexión entre sus temas más conocidos a la vez que polémicos y discutidos: el superhombre, el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder o el tema de la muerte de Dios. Nietzsche es consciente de que la Humanidad se encuentra ante una terrible encrucijada en lo que concierne a fines y valores (nihilismo). Pese a ello, el *Übermensch* nada tiene que ver con ninguna exaltación aristocrática de la «bestia rubia» o con la defensa de un comportamiento inmoral o irracional hasta ahora vilipendiado y reprimido, sino más bien con una conciencia moderada de lo que significa asumir el poder humano tras el proceso de aniquilación de los valores supremos. Supone la reaparición de cierta mesura pagana y del hombre virtuoso, que ya no se avergüenza ni se siente culpable del poder de su voluntad y que abre un nuevo horizonte cultural superador del nihilismo.

El «eterno retorno de lo mismo»

El «eterno retorno de lo mismo» es una idea que se formula explícitamente por vez primera en el aforismo 341 de *La ciencia jovial* y que, pese a ser desarrollada cosmológicamente en algunas ocasiones, tiene sobre todo un significado ético. Cabe señalar que la idea del eterno retorno no supone una novedad en sentido estricto del Nietzsche maduro. Ésta ya se había insinuado de forma más rudimentaria, contando apenas con dieciocho años, en dos ensayos, titulados «Fatalidad e historia» y «Libre albedrío y fatalidad», donde ya se anticipaba el problema de la relación entre la idea de la circularidad del cosmos y el tiempo humano.

La hipótesis del eterno retorno ocupa mucho espacio en la especulación de los especialistas. Entre otras cosas, la idea apunta a que nunca ha existido una primera vez (un origen) y que nunca habrá una última vez (un fin de la historia). Lo primero que hay que señalar de la idea del eterno retorno es, pues, que se trata de un simulacro de doctrina, un pensamiento hipotético que otorga a lo que el hombre quiere todo su

peso, toda su posibilidad de confirmar su querer, de llegar a la conclusión de que su querer es realmente lo más importante, de que es realmente trascendental. El eterno retorno —decía Nietzsche— vendría a decirle al hombre que cuando quiere algo, ese algo abarca en realidad todo el universo. Lejos de ser una hipótesis resignada o pesimista orientada a legitimar que «todo seguirá siempre igual», expresa una afirmación inaudita.

De forma significativa, los apuntes que Nietzsche redacta acerca de la idea del eterno retorno registran, bajo el encabezamiento de «Retorno de lo idéntico (esbozo)», lo que sigue:

> El nuevo centro de gravedad —el eterno retorno de lo idéntico. Importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir, para todo lo venidero. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida —nosotros los que hemos pasado su mayor parte en la más esencial ignorancia? Nos dedicamos a enseñar esta doctrina; es el medio más eficaz para asimilarla nosotros mismos. Nuestra especie de felicidad como maestros de la más grande doctrina.[12]

Al desarrollar esta posibilidad Nietzsche aboga por una nueva concepción temporal aferrada a la inmanencia y no apoyada en ningún horizonte o meta ideal. Algunos autores han visto aquí también una tentativa de recuperación de la circularidad pagana frente al sentido cristiano de la redención. Para ello, dada la dificultad lingüística de exposición, Zaratustra se vale de diversas formulaciones. Anulada la dicotomía entre mundo terrestre y trascendente, busca un tipo de inmortalidad que defienda, a través de una voluntad sobremanera afirmativa, la caducidad y la contingencia. Ahora bien, la repetición

[12] Y sigue: «Lo que anteriormente estimulaba con mayor fuerza, actúa ahora de manera totalmente distinta: sólo será visto y se dará por válido como juego (las pasiones y los trabajos), en principio será desechado como una vida en lo no-verdadero, pero será estéticamente disfrutado y cuidado como forma y estímulo; nos situamos como los niños frente a lo que anteriormente constituyó la seriedad de la existencia. Mas nuestra aspiración por lo serio es la de comprender todo como en devenir, negarnos como individuo, mirar al mundo en lo posible desde muchos ojos, vivir con los instintos y quehaceres para hacerse ojos con ello, abandonarse temporalmente a la vida para después reposar con el ojo temporalmente sobre ella: sustentar los instintos como fundamento de todo conocer, pero saber en donde se convierten en enemigos del conocer; aguardar, en suma, hasta qué lejos se pueden hacer cuerpo el saber y la verdad —y hasta qué punto acontece una transformación del hombre, cuando finalmente todavía él sólo vive para conocer» (KSA, IX, 11 [141]).

eterna de lo que es o *amor fati* no ha de entenderse como aceptación resignada de la necesidad, sino como piedra de toque de una nueva voluntad de querer no esclava del espíritu del resentimiento frente a la vida.

Según Nietzsche, su pensamiento del «eterno retorno de lo mismo» había tenido lugar «en agosto, a 6.000 pies sobre el mar y en lo más alto de todas las cosas humanas». Es una cuestión muy debatida entre los especialistas de Nietzsche si la idea guarda un vínculo fundamental con la cuestión de la voluntad de poder o es incompatible con él, si se trata de una categoría que tiene un sentido cosmológico o una mera hipótesis especulativa. Sin embargo, ha de entenderse la fórmula del eterno retorno como un pensamiento ético y, antes que nada, selectivo, una idea hipotética que da una regla práctica a la voluntad, una regla tan rigurosa como pudiera serlo el imperativo kantiano: «lo que quieras, has de quererlo de tal manera que quieras también su eterno retorno».

Asimismo, no hay que pasar por alto que, desde esta perspectiva, el mundo, pensado como eterno retorno de lo mismo, asume un carácter caótico: el devenir de este mundo carece de toda racionalidad, de todo porqué. Dicho de otro modo: no existe ningún plan ni ningún objetivo, toda vez que la realidad ya no se orienta a ningún fin, a ninguna culminación. Para Nietzsche, pues, el carácter total del mundo es el de un caos eterno, caos no en el sentido de una falta de necesidad, sino en el de falta de orden, estructura, forma, belleza, sabiduría. Conviene subrayar además que de este reconocimiento trágico —el mundo no es ni bello ni racional— tampoco se deduce que sea «irracional», puesto que este predicado ya presupone esa valoración moral que ya no es de recibo para Nietzsche. En este sentido, el eterno retorno es activo y afirmativo. Merece la pena transcribir el «experimento» que en una obra como *La ciencia jovial* comienza a estar en liza.

> El peso más pesado. —Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: «Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este mo-

mento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez —¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!». ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: «¡Tú eres un Dios y jamás he escuchado nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: «¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?». ¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y sanción! (CJ)

La «voluntad de poder»

Aunque Nietzsche casi nunca se siente interesado en definir en términos claros el concepto, es evidente que la noción «voluntad de poder» aparece en un doble contexto: por un lado, hace referencia a actos como la dominación, la opresión, la apropiación de lo extraño o la voluntad de convertirse en señor. Por otra parte, Nietzsche es capaz de reconocer en el mero dominio de los otros una manifestación de debilidad y de detectar la fuerza de los más pacíficos, a los que esta necesidad es totalmente ajena.

Este protagonismo de la voluntad no es una idea original de Nietzsche. Es más, representa el último capítulo de una historia que arranca en el idealismo alemán. El primero lo habría escrito Johann Gottlieb Fichte, que renueva el planteamiento de Tomás de Aquino en torno al *primum movens* de la *voluntas* y corona a la voluntad con la primacía metafísica. Pese a sus críticas a todos los idealistas, Schopenhauer comparte con Fichte la idea de que el aspecto primario y fundamental del mundo es la voluntad. Pero la comprensión schopenhaueriana de la voluntad como sustrato metafísico y principio originario de la naturaleza transforma en gran medida el planteamiento kantiano —la «cosa en sí» adquiere un contenido positivo— y desemboca en una posición ética marcada por el pesimismo: sólo la ascesis y el arte pueden liberarse momentáneamente de este incesante e insaciable apremio. Esta idea de la voluntad puede compararse en alguna medida con el Ello freudiano; preci-

samente un escritor como Thomas Mann ha destacado el papel de la doctrina de la voluntad schopenhaueriana como precursora del psicoanálisis.

El tránsito de la concepción schopenhaueriana de «la única voluntad» —«la voluntad de vivir»— a la voluntad de poder supondrá un desplazamiento de gran calado, habida cuenta que Nietzsche trata de desprenderse de los lastres metafísicos y, por ende, ascético-morales que todavía cargaba el maestro. Para Nietzsche, el fenómeno del querer no es simple e inmediato, sino que abarca un complejo múltiple de efectos que sólo adquiere una ilusoria unidad a través del fetichismo lingüístico y la voluntad filosófica de generalizar. Puede afirmarse así que la acuñación de la voluntad de poder, desde el descubrimiento de la faceta dionisíaca, se caracteriza en este punto concreto por demoler las consecuencias pesimistas y reactivas respecto al placer y la alegría del concepto tradicional.

Nietzsche subraya además que si la tradición filosófica ha unificado ilusoriamente el acontecimiento plural de «la voluntad» y ha postulado una supuesta «libertad de la voluntad» no es sino por la exigencia moral y social de que exista una persona libre y responsable de sus actos y por tanto susceptible de ser juzgada y condenada. Por eso el poder, según él, lejos de ser una cualidad simple, es siempre una relación con la alteridad, una apertura a la diferencia. Dicho de otro modo: el poder de una determinada voluntad depende, para Nietzsche, de su capacidad para convertir su propio opuesto en ventaja para sí misma. La resistencia, el obstáculo y la amenaza son, en el espacio del poder, lo que mide la fuerza. En este contexto ha de entenderse la relación de Nietzsche con su propia enfermedad. Aquí entiende su dolor no como una objeción para la vida, sino como un acicate para filosofar de otro modo y transformarse.

Por eso la voluntad de poder no tiene que ver en absoluto con una imposición sobre otra fuerza, sino con un «poder de ser afectado», un *pathos* ajeno a ideas como la autoconservación, la representación o el reconocimiento, así como al margen de la lucha por la vida, planteamientos que para él sólo son síntoma de debilidad. Es, paralelamente, el esclavo quien no es capaz de comprender el poder como una dimensión creativa, plástica y liberadora. La voluntad de poder no hace alusión, por tanto, a una voluntad que quiera algo ya dado y representado llamado «el poder». Contra las concepciones pesimistas que enfatizan el dolor de la voluntad, Nietzsche considera que el querer es liberador y alegre. Contra la imagen de una voluntad que

sueña en hacerse atribuir valores ya en curso, apuesta por crear nuevos valores.

OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE[13]

El nacimiento de la tragedia

La reflexión sobre la música es precisamente la cuestión que espolea a Nietzsche a buscar su propio camino filosófico. Fruto de estas preocupaciones nace su primer libro. Pese a que la primera edición de la obra data del 2 de enero de 1872 (Leipzig; editor: E. Fritsch), Nietzsche añade en agosto de 1886 (fecha de la publicación de *Más allá del bien y del mal* y dieciséis años después de la primera edición) un sabroso prólogo. Asimismo, ya en la segunda edición (julio de 1874) había modificado el título de *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* por *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo,* para subrayar sin ambigüedades que su gran problema es la superación del nihilismo. En *Ecce Homo* se afirma: «[...] no se oyó lo que de valioso encerraba en el fondo ese escrito. "Grecia y el pesimismo" habría sido un título menos ambiguo; es decir, la primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo; de con qué lo superaron [...]» (EH, «El nacimiento de la tragedia»).

«*El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transmutación de todos los valores» (EH, «El nacimiento de la tragedia»). Con estas palabras definía retrospectivamente Nietzsche su primera gran obra filosófica. Su diagnóstico surge de una situación crítica donde la racionalización técnica del mundo paradójicamente ha desgarrado los velos de las ilusiones idealistas, el aura burguesa. Lo que aparece a los ojos del lector son gritos primarios, nacimientos, muertes, experiencias elementales, como si con un gran envite Nietzsche obligase a entrar en una inusitada arena existencial y derrumbase todos los burladeros utilizados para propiciar la evasión metafísica. Sólo una vez que la arquitectura socrática se ha derrumbado podemos acceder al suelo que soportaba esa ilusoria construcción y que hasta ahora no era posible vislumbrar. Caída de su pedestal, la estatua socrática deja entrever una pequeña hendidura que se abre a un

[13] Las obras se presentan en orden cronológico, empezando por la más antigua y terminando por la más reciente.

subsuelo hasta ahora desconocido; en él se perfilan nuevas figuras: dioses como Apolo o Dioniso, sátiros, ménades, héroes y titanes… A este trasluz observamos igualmente un recorrido del espíritu equilibrado o desmesurado, donde las diversas figuras como Arquíloco, Penteo, Eurípides, Sócrates, Goethe y Fausto se miden por su éxito o su fracaso a la hora de hacer equilibrios.

Naturalmente, en *El nacimiento de la tragedia* el joven Nietzsche desea intervenir en el debate que en el siglo XIX se está planteando en torno al futuro de la cultura, pero por las tensiones y contradicciones que apunta, el ensayo va mucho más allá de él. En cierto modo, marca la encrucijada entre la crítica del romanticismo a los ideales de la modernidad y algo ya en realidad muy diferente. Pese a que Nietzsche recoge todos los debates de la tradición romántica, muestra al mismo tiempo la imposibilidad de su cura de la decadencia, un camino que seguirá posteriormente. La primera parte (párrafos 1-10) describe el nacimiento de la tragedia en la antigua Grecia a la luz del juego de Apolo y Dioniso. La segunda parte (párrafos 11-15) analiza el suicidio de la tragedia a causa de la irrupción de una nueva fuerza, que Nietzsche asocia con Sócrates. Por último, la tercera y última parte (párrafos 16-25) se centra en la situación de crisis de la cultura moderna como consecuencia del alejandrinismo. Es aquí donde se plantea el renacimiento de la cultura trágica con la vista puesta en el proyecto cultural de Wagner.

El nacimiento de la tragedia dibuja el mapa del escenario filosófico contemporáneo, y su cartógrafo no puede dejar de ser consciente de esta situación de orfandad. Es justo aquí donde la idea schopenhaueriana del filósofo como hijo bastardo de la época cobra todo su sentido. A partir de esto el lector ha de encarar un texto laberíntico, ambiguo, lleno de máscaras, trampas y matices, no exento de cierta ironía. En el ojo del huracán de la época Nietzsche no se arredra en situar la necesidad filosófica en un suelo tembloroso, inconquistable, monstruoso. Este nuevo umbral de problematización, que excava en un subsuelo hasta la fecha olvidado y reprimido, está obligado a enfrentarse con el seudoproblema introducido por el gran Padre de la filosofía racional occidental y de su optimismo congénito. En *El nacimiento de la tragedia* parece como si el agotamiento del legado alejandrino-socrático arrojara una nueva luz sobre un submundo oculto, las relaciones entre las dos divinidades: Apolo y Dioniso. Sólo tras el ocaso de ese mito socrático que pretende míticamente destruir todo mito —salvo el suyo, claro está— y sus consecuencias (atomización, secularización, fragmenta-

ción, desheredamiento) se podrá, según Nietzsche, desarrollar una nueva sabiduría, la «trágica».

En la obra este renovado fármaco trágico surge de la ineficacia manifiesta del fármaco socrático. De ahí que el enfrentamiento con Eurípides y Sócrates anticipe ya en cierto modo la lucha de Nietzsche con la vanguardia de los «últimos hombres». Esta síntesis entre lo moderno y lo arcaico, barbarie y cultura, es uno de los grandes ejes de la obra. Desde ahí se comprende el carácter elemental, desnudo, telúrico del escenario propuesto por el neo-primitivo Nietzsche. En este paisaje elemental han caído los velos, se han derrumbado las falsas construcciones, se han deslegitimado los viejos discursos y ha aparecido un peso ignorado por el idealismo. Todo ello contribuye a despejar un espacio de reflexión desnudo y desprotegido, que sangra como una herida abierta.

Polemizando, por un lado, con la «insostenibilidad» de lo socrático y, por otro, con el resurgimiento de un nuevo —y a la vez viejo— barbarismo irracional, lo interesante de *El nacimiento de la tragedia* —lo que nos da que pensar hoy— es su movimiento ambiguo. El ensayo bascula entre la opción de ser un panfleto romántico-revolucionario antiburgués y una suerte de intempestivo botiquín de *medicina* crítico-cultural. Nietzsche, que poco más tarde, tras su crisis juvenil, hablará como aspirante filosófico a médico de la cultura y no como el precoz «jefe de propaganda» del *Führer* wagneriano, no verá ya el mérito de estas páginas en tanto que proyecto de liberación (ingenuo y fallido por «alemán, demasiado alemán»), como en la inédita y osada apertura de un escenario psicológico tan elemental como salvaje, un campo de fuerzas donde las figuras mitológicas de Apolo, Dioniso o el mismo Sócrates se enfrentan cara a cara, desnudos, sin falsas mediaciones y contraproducentes alivios.

La importancia de esta lectura «psicológica» queda en algún sentido corroborada por el propio Nietzsche en *Ecce Homo,* cuando afirma:

> Las dos innovaciones decisivas del libro son, en primer lugar, la comprensión del fenómeno dionisíaco en los griegos: el libro proporciona su primera psicología, ve en él la única raíz de todo el arte griego. Lo segundo, la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. «La racionalidad» contra el instinto. ¡La «racionalidad» a toda costa, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida! En todo el libro, un profundo y hostil silencio acerca del cristianismo: no es ni apolíneo ni

> dionisíaco, niega todos los valores estéticos, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en su sentido más profundo, mientras que en el símbolo dionisíaco se alcanza el límite extremo de la afirmación. En cierta ocasión se hace referencia a los sacerdotes cristianos como una «pérfida especie de enanos», de «subterráneos». (EH, «El nacimiento de la tragedia», §1.)

En esta «escena primordial» Nietzsche discute el sentido último de la cultura y sus lazos con el arte en cuanto cura de la vida. La cuestión fundamental ahora también es superar la inercia nihilista decadente —y su último residuo, el romanticismo. Nada más coherente, pues, que este libro comience con un ensayo de autocrítica. La sublimidad romántica pasa a ser vista como un impúdico des-velo, una insolente maniobra narcisista que agota los canales nutricios culturales, una caída sin red inmediata en un mal dionisismo, un residuo parasitario del pasado, espectacular y confesional, ilusoriamente maquillado como proyecto de futuro pero que, en su estéril pureza, es incapaz de contaminarse con lo real. Así, parece difícil sintetizar el contenido de *El nacimiento de la tragedia* mejor que con estas palabras:

> Sobre *El nacimiento de la tragedia*: El «Ser» como invención poética del que sufre por el devenir. Un libro construido de puras vivencias sobre estados estéticos de placer y displacer, con una metafísica de artista como telón de fondo. Al mismo tiempo, una confesión romántica; finalmente, una obra juvenil repleta de coraje juvenil y melancolía. El que más sufre anhela en lo más profundo la belleza… la crea […]. (KSA, XII, 2 [110].)

Los filósofos preplatónicos

Con este título se conocen dos ensayos del joven Nietzsche —«La filosofía en la época trágica de los griegos» [FT] y «Continuación según las lecciones manuscritas sobre "Los filósofos preplatónicos"»— sobre la temática de la Antigüedad. El primero de los ensayos es redactado durante la primavera de 1873 y estaba concebido para leerlo y comentarlo durante tres sesiones con el círculo de Bayreuth. Incluso Nietzsche pidió permiso a Cosima para dedicárselo. El segundo texto, escrito durante los cursos que sobre este tema Nietzsche imparte entre los años

1872 y 1876 en Basilea, arranca con el análisis de la figura de Tales y prosigue con Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Zenón y, finalmente, Anaxágoras. Se trata de una curiosa investigación de tipos humanos en la que Nietzsche introduce una óptica en virtud de la cual la anécdota trata de condensar de algún modo el escenario de fuerzas en el que nace el pensamiento. Como ha resaltado de forma muy sugerente Gilles Deleuze: «La anécdota es en la vida lo que el aforismo en el pensamiento: algo que interpretar. Empédocles y su volcán, ésta es una anécdota de pensador. Lo alto de las cimas y las cavernas, el laberinto; mediodía-medianoche; el elemento aéreo, alcioniano, y también el elemento rarificado de lo subterráneo. A nosotros nos corresponde ir a los lugares más altos, a las horas extremas, donde viven y se alzan las verdades más elevadas, las más profundas. Los lugares del pensamiento son las zonas tropicales, frecuentadas por el hombre tropical. No las zonas templadas, ni el hombre moral, metódico o moderado».[14]

¿Por qué resulta asimismo de interés este «prodigioso camino que va de Tales a Sócrates»? En su exigencia de preguntar a Grecia sobre su presente histórico, Nietzsche corrige la óptica histórica para así cuestionar la propia autocomprensión de ese presente, cómodamente instalada en una imagen de Grecia según los cánones de lo que él llama el filisteísmo dominante. La mirada histórica nietzscheana estaba atenta no ya a lo que había tenido éxito, sino a las posibilidades desaparecidas.

El cambio de escala hermenéutico propuesto en esta peculiar des-historización y este cambio de cronología constituían una especie de arqueología en la que nuestra cultura, confrontada con la griega, aparecía como decadente en la medida que nuestra decadencia pertenecía a una historia de la que formaba parte, como momento inicial, esa precisa imagen «clásica». «La fatalidad —reflexiona Nietzsche— quiso que el helenismo más reciente y degenerado haya manifestado el *maximum* de fuerza histórica. Por esta razón el helenismo más antiguo ha merecido siempre un juicio falso. Es preciso conocer exactamente el más reciente para distinguirlo del más antiguo. Existen muchas posibilidades no descubiertas todavía, puesto que tampoco los griegos las descubrieron. Los griegos descubrieron otras que después recubrieron.» (KSA, VIII, 20 [191].) Sin duda, este juicio está relacionado con su gran interés por la filosofía presocrática. Un ejemplo de ello lo tenemos en «La filosofía

[14] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, págs. 155-156.

en la época trágica de los griegos». En esta investigación, «lo que a Nietzsche parecía aquí importarle no era transformar una opinión o corregir algunas tesis sobre la historia de Grecia, sino que era más ambicioso: le importaba ofrecer una nueva perspectiva, un nuevo punto de vista sobre eso que era el filosofar y su lugar en el seno de la cultura»[15].

Desde su comprensión del fenómeno dionisíaco, en realidad ya abordaba la cuestión de un diagnóstico de la civilización occidental: la victoria del socratismo, del platonismo y del idealismo, extraño paso atrás que mostraba otras voces posibles y, en cierto modo, el difícil camino iniciático de otro aprendizaje posible. «Con el manuscrito "La filosofía en la época trágica de los griegos" Nietzsche pretendía rendir tributo a unos nuevos maestros que habían surgido ante él ya incluso antes de acceder a la cátedra: los filósofos griegos más antiguos, aquellos a los que él denominaba "los caracteres puros" anteriores a Platón.»[16] De ahí que el ensayo proponga una auténtica modificación de la identidad de un presente que ya no buscaba tanto reconocerse en el pasado cuanto una experiencia de «modificación» por medio de una apertura a la diferencia existente entre los griegos trágicos y nuestra experiencia. Afirma Nietzsche:

> Para nosotros, que arrostramos la encrucijada de dos formas de existencia completamente diferentes, el modelo de los griegos guarda el incalculable valor de poner de manifiesto todas estas luchas y transiciones desde el sesgo de una figura clásica susceptible de ser emulada; sólo que revivimos analógicamente y, en cierto modo, en un orden inverso, las grandes épocas del espíritu griego; así, por ejemplo, ahora parece que nos remontamos hacia atrás: desde la época alejandrina hacia el período trágico. (TRA)

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida

Todas las cuestiones abiertas en *El nacimiento de la tragedia* se desarrollan más pormenorizadamente en las cuatro «Consideraciones intem-

[15] M. Morey: «El joven Nietzsche y el filosofar», en *ER*, n.º 3 (mayo 1996), pág. 108.

[16] Luis Fernando Moreno Claros, «Prólogo» a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, pág. 15.

pestivas»: *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1873), *Schopenhauer como educador* (1874) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876). En esta línea se sitúa otra de sus obras, fruto de cinco conferencias impartidas durante este período intelectual: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (1872). La intempestividad en la obra nietzscheana abre desde el plano histórico-crítico una reflexión sobre los contenidos de un sistema cultural desarrollado de manera unilateral al abrigo de los avances del progreso científico. Esta imagen autosatisfecha de la modernidad, repleta de contradicciones y escisiones (teoría-praxis, individuo-sociedad, ética-política), oculta sus propias limitaciones en el ámbito del sentido y del mundo de la vida. Esta decadencia vital convive, según Nietzsche, con un optimismo técnico poco presto a la autocrítica: «Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: el medio del cultivo moderno de la ciencia *barbariza*... [...]» (EH, «Las intempestivas», §1).

Aún recientes los ecos de la polémica filológica con Wilamowitz —quien recrimina a Nietzsche su falta de rigor filológico— y de su «duelo» con esa cómoda instalación en el presente representada por el filisteísmo burgués de David Strauss, la aparición de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* no podía representar, ni mucho menos, un momento menor dentro de la obra nietzscheana, sobre todo porque, publicada en febrero de 1874 y escrita febrilmente en apenas cinco meses, era ya, de todas las «intempestivas», la única en la que la independencia de Nietzsche comenzaba a abordar en solitario su «lucha cultural» al margen de las exigencias e hipotecas derivadas de la revolución cultural wagneriana. Ahora bien, ¿por qué, en concreto, el tema de la historia?

En primer lugar, este problema tuvo que preocupar enormemente a Nietzsche después de las incomprensiones y las duras críticas recibidas por su primera gran obra. La importante cuestión del valor de la historia para la vida representaba, entre otras cosas, una toma de postura concreta ante esa filología «ortodoxa» que le había acusado de falta de respeto a la investigación de la verdad. De ahí la necesidad también de una defensa que, por esta razón, no sólo polemizara subterráneamente con todas las posiciones «objetivistas» que habían despreciado su trabajo filológico en su primera obra (y que ahora pasaban a ser contempladas como síntomas inequívocos de la enfermedad cultural que asolaba, en particular, la cultura alemana), sino también con esa «naturalización» del presente derivada del conformismo «epigonal» de los discípulos de Hegel. Un punto, sin duda, relevante,

toda vez que este complejo escrito sobre las relaciones entre la temporalidad, la historia, la justicia y las pretensiones de saber en el ámbito histórico también va configurándose alrededor de la preocupación nietzscheana por el problema cultural del sentido y el valor de un concepto de verdad «positivista» reducido a los «hechos», esto es, la cuestión de la justicia:

> Hay muchas verdades indiferentes, incluso hay problemas cuyo juicio correcto no cuesta ninguna superación y, menos aún, autosacrificio. Por tanto, en este terreno concreto, carente de peligros e indiferente, no es difícil para un hombre conseguir llegar a ser un frío demonio del conocimiento. Incluso si en épocas particularmente propicias toda la cohorte de sabios e investigadores se transformaran en tales demonios, aún sería por desgracia totalmente posible que dicha época careciese de una rigurosa y gran justicia; dicho brevemente, que careciese del núcleo más noble del así llamado impulso a la verdad. (HIS)

Por todo ello, este escrito «intempestivo», reclamado como un ejercicio de diagnóstico cultural, va a ser un extraordinario ejemplo de un pensamiento que, en un momento de profunda crisis cultural, intentará transformar los límites culturales desde los que se experimenta y juzga el presente. Desde su experiencia como filólogo clásico, Nietzsche no podía dejar de comprender su renovada concepción crítica de la filología como una nueva lucha por el dominio cultural.

> Las cuatro *intempestivas* —afirma— son íntegramente belicosas [...]. La *Segunda intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la *finalidad,* esto es, la cultura: el medio del cultivo moderno de la ciencia *barbariza*... En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia. (EH, «Las intempestivas», §1.)

Lo primero que llama la atención de esta importantísima obra es la ambigüedad de su título, pues ¿a qué «utilidad» se refiere? No, desde luego, esa «utilidad» íntimamente ligada al historicismo que anestesia el sentido crítico y «educa» para cumplir los objetivos de la época en la «fábrica de las necesidades generales». Independientemente de su

«lucha» contra el triunfo incondicionado de la utilidad como único valor dominante y reconocido por el desarrollo metodológico de la ciencia moderna, en concreto en sus aplicaciones históricas (objetivismo historiográfico), Nietzsche proporciona a lo largo de los diez capítulos del ensayo toda una visión apologética de la —aparentemente inútil— filosofía como instrumento para combatir esa parálisis vital a la que han dado lugar los desarrollos hegelianos e historicistas.

Justo en esta inutilidad[17] con respecto a los intereses de los valores dominantes va a cifrar Nietzsche precisamente la potencialidad autocrítica de una resistencia cultural no rendida todavía a la naturalización del presente propiciada por la visión historicista del pasado y por la reconciliación hegeliana de la filosofía con el presente efectivo. Con ello, además, no hacía otra cosa que extrapolar su visión de la filología (sólo como discípulo de la Antigüedad se permitía ese juicio sobre el presente) y los problemas derivados de su supuesta irracionalidad en *El nacimiento de la tragedia* al terreno directo de la reflexión filosófica sobre la historia. Un uso, por consiguiente, del término «utilidad» que hay que entender no en un sentido pragmático, esto es, como valoración del rendimiento productivo o crecimiento técnico, «la utilidad es asimismo algo que nada tiene que ver con las ciencias» (DS, 13).

Este diagnóstico médico, un escrito de «resistencia» a las consecuencias derivadas del proceso de racionalización de la cultura occidental, no estaba exento en ciertos momentos de cierto tono antiprogresista. Es más, la contraposición cultura-Estado también era defendida por alguien muy presente a lo largo de este escrito: su colega de Basilea Jacob Burckhardt. Nietzsche se muestra temeroso de que el desarrollo metodológico de las ciencias del espíritu a través del historicismo arroje de su última y quizá más importante fortaleza cultural al conocimiento histórico para la vida. De ahí el peculiar tono «defensivo» que a ratos preside este escrito, probablemente mucho más interesante en su *pars destruens* (las «desventajas» de la historia para la vida) que en las posibles soluciones aportadas.

---

[17] «Ya he dicho que este abandono al momento, sin objeto alguno este mecerse en el columpio de la hora presente, de este presente tan adverso a todo lo que no lleva el sello de la utilidad, debía parecer vituperable. ¡Cuán inútiles éramos! ¡Y cuán orgullosos estábamos de ser tan inútiles! [...] No queríamos significar nada, representar nada, no queríamos perseguir ningún fin, queríamos carecer de porvenir, no queríamos ser más que perfectas nulidades cómodamente acostadas en el diantel del presente.» (FES, 1.)

Por último, el balance del ensayo también introducía una temática y una posible primera definición del problema de la decadencia a la luz de una economía de fuerzas, esto es, como una contraposición entre la esterilidad creativa de la cultura historicista y la fertilidad de una cultura trágica e integradora de los elementos históricos y ahistóricos. Siguiendo el magisterio de Goethe, Nietzsche observaba que, midiendo el desarrollo científico con las «necesidades vitales» de un pueblo, una cultura o un individuo, era perfectamente posible, frente al optimismo reinante de la Alemania de la época, la connivencia de un florecimiento inaudito del espíritu científico con una cultura sumida en la barbarie.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

En el año 1873 Nietzsche escribió el breve pero muy interesante ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Sólo acudiendo a su comienzo, y dejando de lado la ironía sobre Hegel con motivo de una crítica del finalismo y de la idea del progreso continuo, podemos advertir la intención de su autor: un planteamiento del ser humano y de su realidad espiritual y cognoscitiva en continuidad con la realidad natural. «Antiguamente —reflexiona Nietzsche— se intentaba despertar el sentimiento de la soberanía del hombre apelando a su origen divino. Este camino nos está hoy vedado, pues en su entrada hay un mono, con otros animales de aspecto no menos espantoso.» (AU, 49.)

El ensayo representa un intento de reconducir los problemas tradicionales del conocimiento a un escenario menos idealizado y más naturalizado. Tras el darwinismo quedaba abierta esta tarea, y efectivamente Nietzsche la aborda aquí:

> Reintegrar al hombre a la naturaleza, triunfar de numerosas interpretaciones vanas y vaporosas que han sido garabateadas o embadurnadas en el texto primitivo eterno; hacer que, de ahora en adelante, el hombre, endurecido por la disciplina científica adopte, ante el hombre, tal como es hoy, la misma actitud que ante la otra naturaleza. (MBM)

Desde la óptica de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* el hombre, en efecto, aparece como animal, como cuerpo, el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más desviado de sus

instintos, aunque, para Nietzsche, con todo, también el «animal más interesante». ¿Simple reduccionismo? En verdad, mucho se ha insistido en el definitivo golpe al primitivo esquema de los dos mundos provocado por Charles Darwin mediante su revolución científica. La nueva pregunta que surgió entonces fue: ¿cómo reconciliar el predominio de la metodología científica con la imagen tradicional y espiritual del hombre? Sin duda, Nietzsche no está muy lejos de esta nueva sensibilidad «naturalista» cuando muestra al inicio del ensayo la nueva escala que se abre al problema del conocimiento:

> «En algún apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer» (VM).

Sin embargo, se comprendería mal el ensayo si sólo se viera en él una defensa de una perspectiva biologicista, pues revela más bien su admiración por la visión del devenir en Heráclito: su crítica al finalismo, la «autosuperación» de la vida, esto es, la visión dionisíaca. Desde luego, un punto fundamental de este programa crítico será desbancar esa visión ortodoxa que considera la experiencia del conocimiento primariamente como un asunto «desinteresado». Frente a esta perspectiva, Nietzsche la muestra más bien como un asunto de intercambio de un ser lingüístico y social con el mundo, con el entorno. En el escrito pone de manifiesto, más en concreto, cómo la lógica del lenguaje no corresponde a una conexión con los hechos, sino antes bien a una relación práctica e interesada con el entorno, a la interacción entre el hombre y el mundo. «Toda palabra es un prejuicio.» (CS [HH II], 55) El hombre necesita vivir en sociedad y, para ello, condición ineludible es la existencia, aunque arbitraria, de un acuerdo para hablar, la utilización de un mismo lenguaje.

Es precisamente el continuo uso de este lenguaje lo que nos proporciona un «impulso moral hacia la verdad». En concreto, nuestra competencia moral deriva de nuestra competencia lingüística. Ser «veraz»: obedecer la designación uniforme y obligatoriamente aceptada. Desde esta consideración pragmático-social del lenguaje, Nietzsche ironiza y contrasta la inutilidad de la búsqueda filosófica de la verdad con la utilidad pragmática e instrumental de los usos lingüísticos cotidianos. Sin embargo, esto para él —también para Schopen-

hauer— no supone un argumento en favor del reconocimiento pragmatista de que la búsqueda de la verdad no difiere de la búsqueda de la felicidad humana, sino que se interpreta más bien como una crítica a la comodidad antropológica: el hombre ignora que, debajo de las inercias y usos lingüísticos, reposa sobre la arbitrariedad, la violencia, la indiferencia de su voluntad de poder, como «pendiente en sueños del lomo de un tigre» (VM). Ya que el hombre, en suma:

> […] quiere existir […] de una forma social y gregaria, necesita un tratado de paz […]. Este tratado de paz, sin embargo, conlleva algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria. (VM)

La ciencia jovial

La ciencia jovial es una obra luminosa, eufórica. No en vano su subtítulo es *La gaya scienza*. Casi en cualquiera de sus frases «profundidad y petulancia van tiernamente de la mano» (EH, «La ciencia jovial»). Escrita desde una perspectiva en la que la «ciencia» se ha vuelto alegre, Nietzsche insiste en que se trata de una obra que dice sí, profunda, pero a la vez luminosa y benévola:

> «Ciencia jovial»: esta expresión mienta las saturnales de un espíritu que ha resistido, con paciencia, una larga y terrible presión —paciente, rigurosa, fríamente, sin sumisión, aunque también sin esperanza— y que ahora, de repente, queda arrebatado por la esperanza, por la esperanza en la salud, por la embriaguez de la salud. […] Todo este libro no es otra cosa que una fiesta tras una larga temporada de privación e impotencia; es el júbilo desbordante de la fuerza restablecida, de la creencia, nuevamente despertada en un mañana y en un pasado mañana; el repentino sentimiento y presentimiento de futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas de nuevo permitidas, de nuevo creídas. (CJ)

A causa de la relevancia de los temas tratados (la cuestión del *amor fati* y el adelanto del eterno retorno, la muerte de Dios, el problema del nihilismo…), la elegancia de su prosa y su posición decisiva (el li-

bro previo al *Zaratustra*)[18] dentro del conjunto de su obra, *La ciencia jovial* sigue siendo una de las obras más citadas de Nietzsche. Pasajes como el de «El hombre frenético» (125) o el de «El peso más pesado» (341) han sido comentados hasta la saciedad. El propio autor tenía en gran consideración este libro, si bien por otras razones. En una carta del 21 de junio de 1888 a Karl Knortz, por ejemplo, le comenta que, si bien *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral* son sus obras «más importantes» y las de «mayor trascendencia», *Aurora* y *La ciencia jovial* son «las más personales», las que le eran «más simpáticas».

Por otro lado, si esto no fuera suficiente, Nietzsche considera además la obra como una especie de balance final de su «libre espiritualidad» *[Freigeisterei]*. Así lo manifiesta en una carta a Lou Salomé fechada el 27 de junio de 1882:

> [...] En mí todo es siempre humano, demasiado humano, y mi locura crece al mismo tiempo que mi sabiduría. Esto me recuerda mi *Gaya ciencia*. Las primeras pruebas llegarán el jueves y el sábado por la tarde debe ir a la imprenta la última parte del manuscrito[19]. Estoy ahora muy ocupado en cuestiones lingüísticas extremadamente minuciosas. Las últimas resoluciones que exige el texto precisan una «escucha» muy escrupulosa de las palabras y de las frases. Los escultores califican este último trabajo de *ad unguem* [hasta el último detalle]. Este libro pone fin a la serie de textos que empiezan con «Humano, demasiado humano»; en conjunto se trata de construir una nueva imagen y un nuevo ideal de «librepensamiento».

De ahí que *La ciencia jovial* no sea simplemente el mejor acercamiento al espíritu libre ilustrado, sino una obra, valga la expresión, madura, una recopilación de los intereses temáticos del recorrido intelectual llevado a cabo por Nietzsche desde 1876: la crítica de la ascética moral en los valores epistemológicos, éticos y estéticos y la tarea de la transmutación. Un balance final que, sin embargo, no ex-

[18] El 7 de abril de 1884 dirá: «Al releer *Aurora* y *La ciencia jovial* encontré, por lo demás, que allí no hay casi ninguna línea que no pueda servir como introducción, preparación y comentario para el ya nombrado *Zaratustra*. Es un hecho que he realizado el comentario antes del texto».

[19] La confección del manuscrito para la imprenta necesitó de la ya acostumbrada ayuda de Köselitz, pero también de Elisabeth, quien dictaba en voz alta lo escrito a mano por su hermano. En carta fechada el 19 de junio de 1882, Nietzsche reclama la usual colaboración de Köselitz y le pregunta cortésmente:

cluye nuevos desarrollos y perspectivas. El 25 de julio de 1882 escribe a Köselitz haciendo referencia a la composición de la obra: «Sobre este verano se derraman las buenas cosas como si tuviera que celebrar una victoria. Y de hecho: ¡considere usted cómo desde 1876 he sido en distintos aspectos del cuerpo y del alma, más un campo de batalla que un hombre!». Los insalubres aires subterráneos se disipan. Nietzsche quiere, por fin, cuidar de sí mismo.

Ahora bien, ¿por qué el título de *La ciencia jovial*? El mismo Nietzsche manifiesta repetidamente que su intención fue adoptar el punto de vista de los trovadores.

> Las *Canciones del príncipe Vogelfrei,* compuestas en su mayor parte en Sicilia, rememoran explícitamente el concepto provenzal de la «gaya scienza», esto es, esa unidad de cantor, caballero y espíritu libre que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas; sobre todo, la última de todas las poesías, «el mistral», una desenfrenada canción de baile en la que —¡con permiso!— se baila por encima de la moral, es un provenzalismo perfecto. (EH, «La ciencia jovial».)

Esta perspectiva será subrayada sobre todo en la segunda edición de la obra. En una carta a Rohde de diciembre de 1882 Nietzsche pone en conexión el título del escrito con la «*gaya scienza* del trovador»:

> En lo que concierne al título *Ciencia jovial,* sólo he pensado en la *gaya scienza* del trovador —de ahí también los versitos. *Die fröhliche Wissenschaft* sería, así pues, la traducción alemana de esta inspiración provenzal. Es más, si cada filosofía es filosofía de un determinado clima, la de *La ciencia jovial* es la propia de un *aire seco:* París, la Provenza, Florencia, Jerusalén, Atenas —estos nombres demuestran una cosa: el genio está *condicionado* por el aire seco, por el cielo puro, es decir, por un metabolismo rápido, por la posibilidad de recobrar una y otra vez cantidades grandes, incluso gigantescas, de fuerza. (EH, «Por qué soy tan inteligente», §2.)

«Si Usted me podría (¡no hablo de "querer", mi viejo y fiel amigo!) ayudar en la corrección de *La ciencia jovial* —mi último libro, como supongo—. ¡Sinceridad hasta la muerte!, ¿no es verdad?». Poco después, concretamente el 24 de junio, Nietzsche informa a Overbeck: «Teubner está imprimiendo ya *La ciencia jovial:* Köselitz ayuda en la corrección. La confección del manuscrito para la imprenta fue penosa. ¡Ojalá sea la última vez por muchos años!».

Sea como fuere, Nietzsche se sintió especialmente feliz con la aparición, el 26 de agosto de 1882, de *La ciencia jovial*. Por entonces se encontraba todavía bajo la poderosa fascinación de Lou. Sin embargo, la recepción fue, en términos generales —como ya empezaba a ser costumbre—, algo fría, cosa que en cierto modo no era sorprendente. Después de haber eliminado todas esas «sombras divinas» que aún se ciernen sobre nuestros valores culturales —libro III—, Nietzsche emprende su labor más ambiciosa: bosquejar una nueva ética de sí. De ahí que para su autor, el libro IV, su *Sanctus Januarius,* fuese algo más que el libro IV de *La ciencia jovial*. Una vez aparecida la obra, Nietzsche no se cansa de preguntar a sus amigos qué impresión les había causado el libro IV. Véase, por ejemplo, la carta escrita a Paul Rée (1 de septiembre de 1882):

> ¿Tiene la *Ciencia jovial* en sus manos, *el más personal* de todos mis libros? Habida cuenta de que todo lo que es muy personal reviste unas características cómicas [lo mismo dice a Burckhardt en agosto de 1882], espero, en realidad, un efecto «alegre». ¡Lea, pues, *Sanctus Januarius* en ese contexto! Allá encontrará toda mi moral privada, la suma de mis condiciones de existencia que sólo prescriben un debe, en el caso de que me «*quiera a mí mismo*» [...]. Que todo cuanto ocurra le resulte provechoso, todos los días sagrados y todos los hombres divinos, como lo son para mí.

Ciertamente, ni sus amigos ni sus escasos lectores comprendieron exactamente lo que Nietzsche buscaba con su *Sanctus Januarius:* ofrecer una máscara nueva, una especie de transmutación alquímica ligada a una nueva experiencia gozosa de la subjetividad. Como escribe a Overbeck (carta recibida el 8 de diciembre de 1883):

> La felicidad que figura en *La ciencia jovial* es esencialmente la de un hombre que empieza a sentirse maduro para una gran tarea y que pierde la duda sobre su derecho a realizarla. Por afecto hacia mí lee de nuevo la página 194 y la poesía que hay en la siguiente [Nietzsche se refiere a la última parte del libro III]; por lo demás, el libro entero está lleno de pasajes que dicen «la hora ha llegado». ¡Hagamos antes una pequeña fiesta, cantando y saltando!

Buena parte de ello se refleja en el estilo y contenido del libro. Sin duda, ya el tránsito de las *intempestivas* a *Humano, demasiado humano*

había marcado un momento crucial dentro de esa búsqueda filosófica de «la salud». La insistencia de Nietzsche ahora en presentar esta obra como una victoria de «su naturaleza» frente a sus deudas idealistas expresa el tono general de su discurso: distante, pero a la vez alegre, ligero. Pese a la decisiva relevancia que Schopenhauer y Wagner siguen teniendo como punto de referencia polémico, *La ciencia jovial* es el libro más meridional y probablemente menos alemán de Nietzsche. En el tono de la obra destaca, sobre todo, una obsesiva búsqueda de la luminosidad, de la claridad mediterránea, de la alegría de vivir. De ahí la gran cantidad de metáforas relacionadas con la luz. En este sentido, el descubrimiento en este momento de la *Carmen* de Mérimée-Bizet, casi elevada a símbolo, no es un dato anecdótico. *«Il faut méditerraniser la musique»* [hay que mediterraneizar la música], escribirá más tarde.

En este cambio de sensibilidad apenas cabe observar desesperación, aunque sí una herida que sigue sangrando.[20] De forma directa o indirecta, la alargada sombra de Wagner se cierne sobre gran parte del libro (véanse los aforismos 80, 87, 98, 99, 183, 279, 360 y 370, por citar sólo los más relevantes). Especialmente significativa es la comparación con el *Julio César* de Shakespeare (CJ). ¿Se compara aquí Nietzsche con Bruto? A decir verdad, al despedirse de Wagner, Nietzsche no abraza simplemente la salvación filosófica por el dolor frente a la máscara histriónica y simulada del artista, aunque alcanzar esta autonomía requería un sacrificio trágico distinto al del drama cristiano. Por ello desvirtúa esta separación quien opone el cruel imperativo moral del pensador al goce voluptuoso del histrión. Si en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* se nos hablaba de «poseer la fuerza de destruir y aniquilar el pasado para poder vivir», cultivando otra naturaleza, en *La ciencia jovial* no se tratará de adoptar una vía muy distinta. Nietzsche identifica a menudo la crítica como una dimensión afirmativa, como un proceso de crecimiento que lucha contra todo aquello que obstaculiza lo que «pretende vivir y afirmarse», ese resto desconocido que pugna por «desarrollarse» dentro de nosotros. Un cambio de la «piel de serpiente» (CJ).

[20] Véase carta a Malwida von Meysenburg (14 de enero de 1889), citada anteriormente en este mismo estudio.

Así habló Zaratustra

Tras la publicación de *La ciencia jovial,* Nietzsche regresa a Génova durante el invierno de 1882. Tras viajar a Santa Margherita y Portofino, del 23 de noviembre al 23 de febrero se establece en Rapallo para seguir trabajando en las notas que no llegó a utilizar en su obra anterior. Baraja incluso la posibilidad de un título: *Mediodía y eternidad,* que enseguida abandonará para centrarse, poseído por una inspiración rayana en la euforia, en un proyecto muy distinto, más «operístico» y literario. En apenas diez días, a comienzos de febrero, redacta el prólogo y el primer libro de la obra que será conocida bajo el título definitivo de *Así habló Zaratustra.* Escribe a Peter Gast:

> Se trata de un libro muy pequeño, cien páginas quizá. Pero sin embargo, es mi mejor libro, y con él me he quitado un enorme peso del alma. No he escrito nada más serio ni más alegre a la vez, y deseo de todo corazón que este color —que no es necesariamente un color mixto— se convierta, cada vez más, en mi color «natural» [...]. Con este libro he penetrado en un nuevo círculo; de ahora en adelante es seguro que seré clasificado en Alemania entre los locos. Se trata de una especie extraña de «sermones morales».

No le faltaba razón. Considerada por muchos la obra más personal y emblemática de Nietzsche, *Así habló Zaratustra* representa, sobre todo, el ambicioso intento del autor de ubicarse en el mismo territorio «competitivo» que la moral cristiana y desde ahí superarla. No es casualidad que por esta razón muchos intérpretes se hayan interesado en el problema del peculiar estatuto discursivo que ofrece el *Zaratustra:* no sólo porque aquí Nietzsche emprende la arriesgada tentativa de crear un nuevo lenguaje liberador para la afirmación de la vida al margen del lenguaje de la moral, la metafísica y el cristianismo, sino también porque tenía la intención de forjar un «nuevo evangelio» y un discurso liberador inédito de la nueva excelencia humana en abierta y reconocida competencia con los «juegos lingüísticos» religiosos tradicionales (los de Pablo, Sócrates o Jesús).

El proceso de composición de la obra siguió varias fases. Tras terminar el libro primero, Nietzsche abandona Génova y viaja a Roma, invitado en casa de Malwida von Meysenbug, donde trabaja en la se-

gunda parte de su *Zaratustra,* que terminará en el verano en Sils-Maria, lugar que resulta decisivo para su trabajo: «Aquí puede uno vivir bien, en esta fuerte y brillante atmósfera, donde la naturaleza es a la vez sorprendentemente afable, solemne y misteriosa; de hecho, no hay lugar que me guste más que Sils-Maria».

El 18 de enero de 1884 concluye el libro tercero, en Niza. Finalmente, tras ciertos contratiempos —su editor está en quiebra y no puede publicar nada más—, Nietzsche decide sacar él mismo la cuarta parte con la ayuda económica de Gersdorff. Finalmente publica unos pocos ejemplares para sus más allegados.

Para comprender el singular estilo, alegórico y críptico, de *Así habló Zaratustra* hay que tener en cuenta que Nietzsche lo destinó a la exposición de la parte más «afirmativa» de su pensamiento, orientada asimismo por el proyecto de enunciar su tesis más decisiva y espinosa: el eterno retorno de lo mismo. Esta nueva posición expresiva tenía a la fuerza que ser muy peculiar. En la medida en que Nietzsche era consciente de que en el propio lenguaje subyacía una metafísica, una moral, una forma de dominio, debía crear un lenguaje capaz de desprenderse en la medida de lo posible de las inercias culturales del resentimiento y del gregarismo; Zaratustra debía hablar de otro modo. En este nuevo discurso se construye una política, una pedagogía y una Ilustración muy diferentes, tanto incluso que no pueden ya apoyarse en las tradicionales normas liberadoras de enunciación procedentes del discurso tradicional de la tradición religiosa cristiana. No es extraño que el 20 de abril de 1883 Nietzsche escriba a su amiga Malwida von Meysenbug: «[...] Es una historia maravillosa: ¡Con ella he desafiado a todas las religiones y creado un nuevo "Libro Sagrado"! Y dicho con toda la seriedad del mundo, es algo tan serio que no importa si en alguna medida incorpora la risa a la religión».

Un buen ejemplo de esta dificultad de enunciación lingüística lo ofrece el importante prólogo de la obra, en el que, al comienzo de su aparición en la ciudad, Zaratustra desciende, habla para todos como pastor pero, ante la inevitable distorsión de su doctrina, la situación le conduce, finalmente, a una nueva modalidad de discurso: «¡No debe convertirse Zaratustra en el pastor o en el perro de un rebaño! Para convencer a muchos de que se aparten del rebaño —para eso he venido. Ya pueden enojarse conmigo el pueblo y los rebaños» (ZA). Y entonces inicia una ascensión que habla no ya «para todos» (de ahí el título: «Un libro para todos y para nadie») ni a «re-

baños» o «muertos», sino a «compañeros de viaje». Esta circunstancia resalta la importancia que Nietzsche daba al prólogo, sobre todo cuando se toman en cuenta sus indicaciones de obligada relectura a los amigos más íntimos.[21]

¿Quién es Zaratustra? ¿Por qué la necesidad de identificarse precisamente con esta figura de carácter profético para expresar esta inédita «buena nueva»? Debe señalarse en primer lugar que en el proceso de las primeras redacciones del decisivo aforismo 125 de *La ciencia jovial,* donde se describen las diferentes reacciones suscitadas por la muerte de Dios, Nietzsche ya había utilizado la figura de Zaratustra, aunque en la redacción final el nombre del sabio persa era reemplazado por el llamado «hombre frenético».

No parece difícil advertir que tras la máscara de Zaratustra se esconden varias de las figuras que habían sido objeto de preocupación de Nietzsche en el pasado: por ejemplo, el *Empédocles* de Hölderlin, el Wotan wagneriano o Prometeo, sobre todo en la versión del escritor romántico Percy Shelley. Si acudimos al propio testimonio de Nietzsche en *Ecce Homo,* la razón de la elección se explica por el hecho de que fue precisamente Zaratustra el primero en introducir en el mundo lo que Nietzsche llamaba el «consuelo metafísico», a saber, ese funesto dualismo moral que distingue entre el bien y el mal. Zaratustra —o Zoroastro para los griegos— fue un profeta iraní que vivió entre los años 700 y 630 a.C., y su mensaje contenía la oposición irreconciliable entre dos espíritus: el del bien *[Spenta manyu]* y el del mal *[Ahra manyu].* Él encarna, pues, el modelo del «primer moralista» al que debe enfrentarse el «primer inmoralista».

> Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal; la transposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador —la historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio del denominado «orden moral del mundo»—: mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doc-

[21] Para esto véase C. P. Janz, *op. cit.,* pág. 307.

> trina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema. Esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa. ¿Se me entiende? La auto-superación de la moral por veracidad, la auto-superación del moralista en su antítesis –en mí– es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra. (EH, «Por qué soy un destino», §3.)

En realidad, podrían multiplicarse las citas en las que Nietzsche pone de manifiesto que considera el *Zaratustra* como la síntesis y culminación de todo lo que había hecho hasta entonces: «Tras sus simples y extrañas palabras —escribe a finales de junio de 1883 en una carta a Carl von Gersdorff— está mi más profunda seriedad y toda mi filosofía». Es, no obstante, en su *Ecce Homo* donde Nietzsche se muestra más explícito, también extrañamente eufórico y grandilocuente, sobre el proceso de su creación:

> Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte. Dejemos de lado a los poetas: acaso nunca se haya hecho nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas. Mi concepto de lo «dionisíaco» se volvió aquí acción suprema; medido por ella, todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado. Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, decir que Dante, comparado con Zaratustra, es meramente un creyente y no alguien que crea por vez primera la verdad, un espíritu que gobierna el mundo, un destino [...]. Antes del Zaratustra no existe ninguna sabiduría, ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: lo más próximo, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas [...]. (EH, «Así habló Zaratustra», §6.)

Si el primer libro se encuentra bajo el signo inequívoco del problema de la muerte de Dios entendido como desafío susceptible de transformar al hombre y enseñarle el horizonte de la transmutación de valores, la segunda parte muestra las dificultades de ese proyecto que se anuncia ya en los diez epígrafes del prólogo: crear frente al «último hombre» la posibilidad del *Übermensch*. De ahí que el tema de la voluntad de poder aparezca en un primer plano. Allí donde en el primer libro se subrayaba la tarea previa de destrucción de los viejos valores —la figura del león que aparece en el capítulo en forma de parábola «De las tres transformaciones»—,

en el segundo se despliega la tarea afirmativa, o, lo que es lo mismo, el paso de la moral a una nueva voluntad ya no recelosa del «sentido de la tierra». La aproximación de Nietzsche al sentido de la tierra supone una maniobra para acercar la ética a sus justos límites humanos, esto es, sin culpabilizar y estigmatizar lo inmanente. Puede entenderse así por qué desarrollar una filosofía más allá del bien y del mal trascendentes supone alcanzar por fin «lo bueno» y «lo malo». «¿Qué es bueno? —Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en los hombres. ¿Qué es malo? —Todo lo que procede de la debilidad.» (AC)

En la tercera parte se describe el viaje de Zaratustra al mar y se van presentando los diferentes aspectos o reacciones ante la encrucijada que representa la idea del eterno retorno. Finalmente, la cuarta parte, que data del año 1885 y fue escrita por Nietzsche pensando en sus amigos más íntimos, se sale ya en cierto modo de la estructura general y aborda problemas específicos que empiezan a preocupar a Nietzsche a partir de mediados de la década de 1880. En esta cuarta parte la teoría del «hombre superior» brilla como el tema fundamental, un problema que se declina en función de las diversas reacciones de los «personajes conceptuales»: el adivino, los dos reyes, el hombre de la sanguijuela, el mago, el último papa, el hombre más abominable, el mendigo voluntario y la sombra. A través de sus matizadas reacciones frente a la «buena nueva» de Zaratustra, Nietzsche trata de descubrir lo que constituye la ambivalencia del hombre superior: el ser reactivo del hombre, pero también la actividad del hombre como «figura genérica».

Más allá del bien y del mal

Después de la publicación del *Zaratustra,* Nietzsche entra en una nueva fase de su obra. Considera que tras escribir la «parte positiva», queda por exponer ahora la «parte negativa» de su trabajo, y para tal fin utiliza los diversos cuadernos de notas y materiales polémicos que había ido recopilando durante su trabajo entre los años 1881 y 1885, fecha de composición de la cuarta parte de su última obra hasta el momento. ***Más allá del bien y del mal*** aparece en 1886 como fruto de toda esta reflexión crítica acerca de la moral, el conocimiento, la religión y la situación de crisis de Europa. En su corres-

pondencia Nietzsche subraya así que su nuevo libro «dice las mismas cosas que mi *Zaratustra,* sólo que de una manera diferente, muy diferente».

A la luz de estas preocupaciones se entiende que el 20 de julio de este año, con el libro recién aparecido, escriba a Peter Gast:

> Usted habrá sentido conmigo la dificultad que esta vez representaba para mí el hablar o más bien encontrar el lugar desde el que podía hablar, inmediatamente después del *Zaratustra.* Ahora, empero, en que el libro se halla suficientemente claro ante mí, tengo la impresión de haber superado la dificultad con tanta habilidad como valor. Para poder hablar de un «ideal» hay que crear una distancia y un lugar inferior; aquí me sirvió de excelente ayuda el tipo anteriormente preparado de «espíritu libre» [...].

No en vano el ensayo lleva como subtítulo: «Preludio de una filosofía del porvenir». «Este libro [...] —comenta en *Ecce Homo*— es en todo lo esencial una *crítica de la modernidad,* no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna, y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo noble, un tipo que dice sí.» (EH, «Más allá del bien y del mal», §2.) Nietzsche entiende que ha de intensificar su tarea de transmutación de los valores y llevarla a la práctica buscando nuevas complicidades, tratando de seducir a los lectores con su causa, captando «seres afines». Se recorta de manera indirecta a este «cruel» trabajo de demolición un tipo de nobleza —Nietzsche insiste mucho en ello— casi inédito.

Como curiosidad, el concepto de superhombre prácticamente desaparece de escena a medida que Nietzsche ahonda en las cuestiones aparecidas en sus libros anteriores. No es casualidad por ello que la vieja figura del «espíritu libre» incorpore ahora de nuevo interesantes nuevos matices, aunque siempre desde el hilo rojo de lo «intempestivo»:

> [...] el libro es una escuela del *gentilhomme,* entendido este concepto de manera más espiritual y *radical* de lo que nunca hasta ahora lo ha sido. Es necesario tener valor en el cuerpo aun sólo para soportarlo, es necesario no haber aprendido a temer [...]. Todas las cosas de que la época está orgullosa son sentidas como contradicción respecto a ese tipo, casi como malos modales, así por ejemplo la famosa «objetividad», la «com-

pasión por todos los que sufren», el «sentido histórico» con su servilismo respecto al gusto ajeno, con su arrastrarse ante *petits faits*, el «cientificismo».

Tras los problemas de la última parte del *Zaratustra*, Nietzsche tendrá dificultades para encontrar un nuevo editor para *Más allá del bien y del mal*. De ahí que se viera obligado a publicarlo en un primer momento de su propio bolsillo.

El libro se divide en nueve secciones. Si en las dos primeras («De los prejuicios de los filósofos» y «El espíritu libre») Nietzsche prosigue su crítica al ideal moral del conocimiento filosófico, en la tercera («El ser religioso») recopila y sintetiza todos sus argumentos utilizados en obras anteriores contra la religión y su falsa superación. Tras la sección cuarta («Sentencias e interludios»), una serie de breves aforismos, la quinta («Para la historia natural de la moral») adelanta la temática de la genealogía. El apartado sexto («Nosotros los doctos»), probablemente el más interesante, supone un elogio de la nueva filosofía del futuro y una lúcida crítica al nuevo cientificismo y su ingenuidad en torno al problema decisivo, según él, del valor. Con las secciones séptima («Nuestras virtudes») y octava («Pueblos y patrias») Nietzsche se siente motivado a intervenir en la agenda temática de su actualidad, así como a subrayar la función de Europa, único horizonte posible de futuro, frente al repunte de los nacionalismos. Finalmente, en el último apartado («¿Qué es aristocrático?») Nietzsche no sólo vuelve a la diferencia existente entre «moral de esclavos» y «moral de los poderosos» o «señores», sino que trata de esbozar la dimensión constructiva de su transmutación valorativa y definir el sentido de nueva propuesta de nobleza espiritual frente a la «vulgaridad» dominante.

La genealogía de la moral

En las obras posteriores al *Zaratustra*, como *Mas allá del bien y del mal* (1886), *El crepúsculo de los ídolos* (1888), *El Anticristo* (1888) o su autobiográfica *Ecce Homo* (1888), se intensifica toda esta discusión crítica y destructiva con los valores o tendencias filosóficas consciente o inconscientemente deudoras de la moral. La inédita vía histórica que persigue Nietzsche no es, sin embargo, la del «empequeñecimiento del hombre». Más bien lo contrario: es justo esta inveterada orienta-

ción la que desea impugnar el «alegre mensaje» de su filosofía del futuro.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche se lamenta de la incomprensión filosófica general ante el problema de la historia: todos adoptan un punto de vista pasivo, ahistórico y vinculado a la categoría del olvido. Pero la genealogía se opone tanto a la determinación de valores absolutos como a la reducción «naturalista» de los valores conforme a los prejuicios del presente. Es más, para Nietzsche un enunciado invierte o modifica su sentido debido a la alteración de las fuerzas que se producen en las luchas y en las transformaciones sucesivas de los cuerpos. En la historia de un fenómeno existen constantemente nuevas apropiaciones, dominaciones y modificaciones que reajustan y reinterpretan todo lo anterior, oscureciendo o incluso borrando por completo el devenir anterior.

Para entender la peculiaridad estilística de este ensayo, más sistemático y menos aforístico, merece la pena acudir a la reflexión realizada por el propio autor en *Ecce Homo:*

> Los tres tratados de que se compone esta *Genealogía* son acaso, en punto a expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito. Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas. Siempre hay un comienzo que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco más agitación: relámpagos aislados; verdades muy desagradables se hacen oír desde la lejanía con un sordo gruñido, —hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* [ritmo feroz], en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones horribles del todo, una nueva verdad se hace visible entre espesas nubes. (EH, «La genealogía de la moral».)

Estructurada la obra en tres partes, Nietzsche considera los tres tratados como «tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transmutación de todos los valores» y una primera tentativa para desarrollar una «psicología del sacerdote». El tema del primer tratado es la psicología del cristianismo, el análisis del nacimiento del cristianismo desde el prisma del espíritu del resentimiento y no del espíritu ideal, como se ha creído hasta ahora. Nietzsche detecta aquí una gran rebelión contra el dominio de los valores nobles del mundo antiguo.

El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta ya no es «la voz de Dios en el hombre», sino el instinto de la crueldad que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad «es descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura con el que no se puede dejar de contar».

El tercer tratado ofrece respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, según Nietzsche «el ideal nocivo *par excellence*», toda vez que encarna una voluntad de final, un ideal de *décadence*. No es, desde luego, Dios quien se encuentra detrás de la voluntad de los sacerdotes, sino la «voluntad de nada», un ideal que hasta ahora no ha tenido ningún competidor. De ahí que el hombre prefiera «[…] "querer incluso la nada a no querer"… Sobre todo faltaba un contraideal —hasta Zaratustra. Se me ha entendido […]» (EH, «La genealogía de la moral»).

Como Nietzsche pone de manifiesto en todo el ensayo, su «genealogía de la moral» se anuncia por tanto como una tentativa de metodología histórica sin precedentes. ¿Qué rasgos definen esta empresa? Frente a los «psicólogos ingleses», enfrascados en la tarea de desenmascarar los ideales «allí donde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo», se nos indica que la genealogía trata de desbrozar un camino realmente histórico. Tampoco parece plausible que la tarea genealógica se identifique con un simple magisterio de la sospecha, una inversión de los valores ideales o una mera destrucción. La inédita vía histórica que busca Nietzsche no es, desde luego, la del «empequeñecimiento del hombre». Más bien lo contrario: es justo esta inveterada y cerril orientación la que desea impugnar su escala genealógica: una dirección curiosamente compartida tanto por idealistas escaldados, como por pesimistas confesos, anticristianos y psicólogos ingleses…

Lo que a Nietzsche le interesa es mostrar cómo, al hilo de la constitución de la «ficción» de la subjetividad moral, surge un nuevo régimen de poder que separa la potencia vital, de «lo que puede». Un hecho que, entre otros factores, imposibilita interesadamente para un tipo humano (el «esclavo») la posible gestión ascética del cuerpo y el poder, que devienen irrelevantes, y erige así un nuevo dispositivo de dominación desde el fomento activo de la impotencia. Si el esclavo triunfa sobre el heroico noble —entendido como figura en la que la potencia aún no está separada de sí misma—, no es por que se enfrente directamente con él y le derrote si-

guiendo sus reglas de juego, esto es, jugando el juego de la acción, sino porque no sigue, como se verá, las reglas del amo y su aparentemente «generosa» tendencia a despreciar la exclusividad de la lógica subjetiva de la autoconservación. Nietzsche destaca cómo el esclavo es lo suficientemente hábil y astuto para:

1. Desvalorizar el escenario conflictivo —extramoral— de las diversas fuerzas o poderes en liza.
2. Replegarse defensivamente y construir imaginariamente una «ficción» subjetiva en virtud de la cual se valora precisamente la conservación de una situación de fuerza ya existente frente a cualquier expresión afirmativa de la potencia.
3. Culpabilizar desde este «suplemento» espiritual la potencia de quien no se separa o escinde de lo que puede. Por ello: «La rebelión de los esclavos en la moral empieza cuando el resentimiento se toma él mismo creador y da a luz valores: el resentimiento de los seres a los que les está negada la auténtica reacción, la de las obras, y que solamente pueden compensar ese déficit con una venganza imaginaria» (GM, vol. II, pág. 603).

El resentimiento, además, es una construcción imaginaria, una ficción, que se nutre de la incapacidad de la «acción» de negar; representa un ficticio «sí» que nace de la incapacidad de decir «no» o de reaccionar adecuadamente. Es muy importante destacar este punto: el esclavo no sabe ni quiere negar una situación de desigualdad de fuerzas, o siquiera reaccionar ante ella. Dicho de otro modo, el singular «desprecio» nietzscheano hacia la figura del esclavo radica en la incapacidad de éste hacia el acto de despreciar. Esto explica la situación del «último hombre» en el *Zaratustra* o la incapacidad de la figura del asno en la misma obra para «decir sí» adecuadamente. El resentido no es resentido porque guarde algún tipo de desprecio hacia ese elemento real que le desborda, sino porque ante esta situación traumática que le perjudica sólo puede negar de otro modo, indirecta, subterráneamente, desde una construcción ficticia abocada a salvaguardar su impotencia ante los peligros de un «afuera»:

> Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse «sí» a sí mismo, la moral de esclavos dice de antemano «no» a todo «fuera», a todo lo «distinto», a todo «no yo»: y este «no» es su obra creadora. Pre-

> cisamente esta inversión de la mirada que pone valores —esta dirección necesaria hacia fuera en vez de hacia sí mismo— forma parte del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos siempre necesita primero un mundo contrario y exterior; para actuar de algún modo necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos: su acción es, desde el fondo, reacción. (GM)

Siguiendo esta misma estela interpretativa de naturaleza genealógica, el segundo tratado, titulado «"Culpa", "mala conciencia" y otras cosas afines», arranca de una sugerente problematización: la tesis de la capacidad de olvido como fuerza activa, una cuestión que ya había sido objeto de atención en la «segunda intempestiva». Nietzsche pregunta cómo se le crea una memoria a ese «animal del instante», es decir, al hombre:

> Tengo para mí que la mala conciencia es la profunda enfermedad en la que tuvo que caer el hombre bajo la presión del más fundamental de todos los cambios por los que ha pasado: el cambio que experimentó cuando se encontró atado por las cadenas de la sociedad y de la paz. [...] Con ella se iniciaba la mayor y más inquietante enfermedad, de la que la humanidad no ha sanado hasta la fecha: el hombre pasó a sufrir *del hombre, de sí mismo*. (GM)

La función pastoral del sacerdote judío y su dominio a la luz de su «tipo psicológico» es uno de los temas fundamentales de *La genealogía de la moral*. La figura del sacerdote va asociada a una función a la vez «narcótica» e intensificadora del malestar humano. La «medicación sacerdotal», por otra parte, es objeto de estudio en los dos últimos tratados de *La genealogía de la moral*. Este médico cristiano «trae consigo ungüentos y bálsamo, qué duda cabe, pero para ser médico primero necesita herir, y después, cuando aplaca el dolor producido por la herida, *al mismo tiempo la envenena* [...]» (GM).

Es significativo que Nietzsche utilice una pregunta como encabezamiento del tercer y último tratado de *La genealogía de la moral*: «¿Qué significan los ideales ascéticos?». Aunque se haya identificado a veces la posición del ensayo con una crítica radical al «ascetismo», lo cierto es que Nietzsche sólo critica el «ideal ascético», a saber, la ascesis que, por debilidad e impotencia —es decir, para conservarse y adaptarse a una representación del poder ya dada—, no puede por menos que mostrar resentimiento frente a la voluntad individual.

No resulta difícil comprobar que el objetivo polémico de las afirmaciones nietzscheanas es el ascetismo moral, el cristiano. Es más, la comprensión adecuada de su concepto de «voluntad de poder» depende de esta valoración positiva del ascetismo como capacidad creativa y «renaturalizada» de autoconfiguración, una tesis que se remonta al modelo pagano de la Antigüedad. Posición ésta que se vuelve a situar justo en las antípodas del planteamiento del primer maestro de Nietzsche, Schopenhauer. Si aquél defiende la tarea de llevar a cabo un delicado equilibrio entre virtud, poder y ascesis, éste aboga por una concepción ascética que repudia la avidez volitiva, imbuida de egoísmo. Para Schopenhauer, en pocas palabras, la única libertad de la voluntad está en la posibilidad de no actuar, de abstenerse, en la superación ascética del principio de individuación, la negación radical de la voluntad de vivir. Aquí el ascetismo designa el aniquilamiento intencionado de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto le agrada y la persecución de todo lo que le desagrada, y por la práctica voluntaria de una vida de penitencia y de flagelación consagrada a una constante mortificación del querer.

El crepúsculo de los ídolos

Durante los años 1887-1888, Nietzsche trabajó intensamente en la preparación de una obra filosófica definitiva que sirviera en cierto sentido de síntesis de su trabajo hasta la fecha. Este intento, para el que barajó también el título de «Transmutación de todos los valores», iba a llamarse en un principio *La voluntad de poder*, pero el proyecto inicial no vio finalmente la luz, por lo que parte de este material terminó siendo utilizado en la redacción definitiva de *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Decepcionado por la frialdad con la que se acogían sus escritos, Nietzsche escribe la primera de las obras citadas guiado por la idea de que necesita comunicar de forma más sintética y seductora su «buena nueva». De ahí el esfuerzo, visible en sus páginas, de volver a retomar los viejos problemas de siempre —la figura de Sócrates, la moral, el cristianismo…— de un modo más claro y rotundo, como si se buscara una introducción a su pensamiento. No en vano, en una carta a Peter Gast fechada el 12 de septiembre Nietzsche utiliza las palabras «iniciación» y «aperitivo» para definir la función de su pequeño libro dentro de su plan general de «transmutación de todos los valores».

En un principio, Nietzsche titulará su trabajo *Ociosidad de un psicólogo*, tratando de subrayar el aspecto ligero de su estilo, así como su aproximación «heterodoxa» a algunos temas y autores, pero finalmente se decide por realizar una referencia irónica a la célebre ópera de Wagner. Debe tenerse en cuenta que apostar por un título como *El crepúsculo de los ídolos* en ese preciso momento significa parodiar el mensaje pesimista del romanticismo, así como vislumbrar tras el agotamiento de los viejos valores un nuevo inicio cultural, nuevas esperanzas. Así lo expresa en *Ecce Homo*:

> Este escrito, que no llega siquiera a las ciento cincuenta páginas, de tono alegre y fatal, un demonio que ríe —obra de tan pocos días que vacilo en decir su número—, es la excepción en absoluto entre libros: no hay nada más sustancioso, más independiente, más demoledor, más malvado. Si alguien quiere formarse brevemente una idea de cómo, antes de mí, todo se hallaba cabeza abajo, empiece por este escrito. Lo que en el título se denomina ídolo es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. *El crepúsculo de los ídolos,* dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final. (EH, «El crepúsculo de los ídolos», § 1.)

El Anticristo

Como ya se ha apuntado, *El Anticristo* formaba parte, junto con *El crepúsculo de los ídolos,* de un ambicioso proyecto inicialmente titulado *La voluntad de poder*. Sin embargo, poco después Nietzsche abandona esta intención para centrarse en otro empeño que tampoco llegó a buen puerto, *La transmutación de todos los valores*. El primer libro de esta obra debía llamarse *El Anticristo. Intento de una crítica del cristianismo,* y así es como *El Anticristo,* originalmente el primer libro de un proyecto más amplio, se transforma poco a poco en un escrito independiente. A finales de noviembre de 1888 Nietzsche cambia de parecer, como lo atestiguan las cartas a Georg Brandes (20 de noviembre) y a Paul Deussen (26 de noviembre). La crítica del cristianismo adquiere así todo el protagonismo. Paralelamente, *La transmutación de todos los valores* pasa a ser momentáneamente el subtítulo de *El Anticristo*. Más tarde, éste será reemplazado por el definitivo: «Maldición contra el cristianismo». Cabe decir que, aunque el manuscrito fue finalizado por el propio Nietzsche poco antes de su derrumbamiento, el libro como tal no fue publicado hasta 1895.

Las informaciones disponibles indican que Nietzsche comienza a escribir *El Anticristo* en Sils-Maria a primeros de septiembre de 1888 —así lo testifica, por ejemplo, Peter Gast— y, seducido por la magia de Turín, lo termina poco después, a finales de este mismo mes. Ciertamente dispuso de poco tiempo para pulir el escrito y preparar una perfecta copia en limpio dirigida a la imprenta: el hundimiento definitivo que desde 1889 hace de él —ironías del destino— un «idiota» le impide elaborar más el texto. La obra definitiva, irresponsablemente mutilada, aparecerá en 1895, después de que el 8 de enero su fiel amigo Overbeck recogiera el manuscrito en Turín y lo seleccionara de un montón de papeles y notas desperdigadas por el suelo. Si el mensaje de Cristo había sido desfigurado por su discípulo Pablo, el del «nuevo anticristo» no lo va a ser menos.

No obstante, una mirada más atenta descubre que, tras las duras invectivas y su tono a veces desmesurado frente al cristianismo, está en juego la crisis de una determinada jerarquía valorativa, la metafísica. Y una tarea decisiva: la transmutación *[Umwertung]* de los valores. Afrontar el cristianismo como problema implicaba desbordar las fáciles soluciones; exigía una honradez difícilmente conciliable con cualquier tipo de «regreso» religioso tendente a compensar los irreversibles avances de la modernidad, aunque también con toda «superación» ingenuamente atea o «científica». La presentación del cristianismo como un «problema psicológico» subraya esta preocupación decididamente no historicista. A diferencia de *Aurora,* una obra de tono más personal y mesurado, el retorno al problema del cristianismo en *El Anticristo* se justifica en la medida en que Nietzsche no sólo observa la plena vigencia de los ideales ascéticos, sino su incuestionable poder de seducción en la sociedad en crisis de finales del siglo XIX. De ahí que el problema de la modernidad fuera inseparable de la cuestión crítica de los valores cristianos. Enfocar correctamente la cuestión de la *Umwertung,* en cualquier caso, no debía subestimar el peso histórico del cristianismo.

El protagonismo que la noción de *décadence* tiene en la obra alude a este interés. La atmósfera pesimista que Nietzsche observa en derredor es síntoma de un romanticismo que obstaculiza con sus vapores narcóticos la auténtica dimensión del problema. Es posible que el abandono del proyecto inicial de la «transmutación» se debiera a esta obstinada supervivencia del cristianismo en los ideales del presente, una omnipresencia que acentuaba de modo trágico la propia ruptura llevada a cabo por Nietzsche.

CRONOLOGÍA

1844 Friedrich Nietzsche nace el 15 de octubre en Röcken, región de Turingia, en la actual Alemania. Es el primogénito de Karl Ludwig, pastor protestante, y Franziska.

1846 Nace su hermana Elisabeth, de gran influencia en la vida del filósofo.

1849 Muere su padre de posible encefalitis.

1850 Fallece su hermano menor y la familia se traslada a Naumburg.

1858 Empieza a escribir *De mi vida*. Ingresa en la prestigiosa escuela Pforta.

1869 La Universidad de Basilea le ofrece la Cátedra de Lengua y Literatura griegas. Afianza su amistad con Wagner y le rinde numerosas visitas en su villa en el lago de Lucerna.

1871 Inicia la redacción de *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* bajo el amparo intelectual de Wagner y Schopenhauer.

1872 Escribe el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

1873 Escribe la primera «Consideración intempestiva»: *David Strauss, el confesor y el escritor*. También comienza *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

1874 Completa la segunda y tercera «intempestivas»: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y *Schopenhauer como educador*. Comienza su relación con Paul Rée.

1875 Traba amistad con Heinrich Köselitz (conocido por el seudónimo de *Peter Gast*), quien terminará por convertirse en su ayudante y discípulo.

1876 Publica la cuarta «Consideración intempestiva»: *Richard Wagner en Bayreuth*. Redacta la última versión de su inacabada *La filosofía en la época trágica de los griegos*, obra que nunca llegó a pu-

blicar. Su salud empeora y se ve obligado a renunciar a la docencia. Viaja a Italia y ve a Wagner por última vez.

1878 Publica la primera parte de *Humano, demasiado humano.* Un año después publica *Opiniones y sentencias,* que, junto con *El caminante y su sombra*, conforma la segunda parte de aquel libro.

1881 Publica *Aurora.* Ese mismo mes visita por vez primera Sils-Maria, en los Alpes suizos, lugar al que volverá cada verano hasta caer enfermo.

1882 Intenta proseguir el proyecto originario de *Aurora,* cuya cuarta parte se titulará finalmente *La ciencia jovial*. En Roma conoce a Lou Salomé por medio de Paul Rée.

1883 Publica la primera parte de *Así habló Zaratustra*.

1885 Elisabeth se casa con Bernhard Förster y marchan a Paraguay a crear una comunidad utópica. La salud de Nietzsche empeora.

1886 Publica privadamente *Más allá del bien y del mal.*

1887 Escribe y publica *La genealogía de la moral*.

1888 En pocos meses escribe y publica un gran número de obras: *El Anticristo*, *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*, *Ecce Homo* y *Nietzsche contra Wagner*.

1889 La salud de Nietzsche muestra signos de empeoramiento, con frecuentes desmayos y signos de enajenación. Ingresado en una clínica psiquiátrica de Basilea, se le diagnostica «parálisis progresiva», como a su padre.

1890 Debido a su situación, Nietzsche pasa al cuidado de su madre en Naumburg. Después de la muerte de Förster, Elisabeth regresa de Paraguay a Alemania. Franziska comienza a crear el Archivo Nietzsche, labor que continuará Elisabeth.

1897 Muere la madre, y Elisabeth se hace cargo del cuidado de Nietzsche. Decide residir en Villa Silberblick (Weimar), lugar donde ya se había trasladado el Archivo Nietzsche, instituido en 1894.

1900 Nietzsche muere el 25 de agosto. Es enterrado junto a sus padres en el cementerio de Röcken.

GLOSARIO

APOLO Y DIONISO *(Apollo und Dionysus)*
Los dioses griegos Apolo y Dioniso son, según Nietzsche, los dos impulsos en lucha permanente que subyacen al modelo insuperable de la tragedia ática. Si Dioniso tiene que ver con lo irregular, lo súbito y cruel, con una «verdad terrible» que desgarra y fragmenta al individuo y su conciencia racional, Apolo encarna la luz y la mesura necesarias para equilibrar el dolor de la mirada dionisíaca.

ETERNO RETORNO DE LO MISMO *(Ewige Wiederkehr des Gleichen)*
Aunque se trata de una hipótesis a veces desarrollada por Nietzsche en términos cosmológicos, la idea del «eterno retorno de lo mismo» tiene sobre todo un significado ético. Al desarrollar esta posibilidad genuinamente experimental Nietzsche aboga por una conciencia modificada del tiempo, aferrada a la inmanencia y sustraída al influjo de todo marco valorativo trascendente. Esta nueva concepción existencial implica una repetición que desborda a la subjetividad moral tradicional y exalta la experiencia del instante.

GENEALOGÍA *(Genealogie)*
Metodología histórica orientada a la crítica de los valores morales, cuyo interés se cifra en el desciframiento de las construcciones ideales como síntomas corporales.

MORAL *(Moral)*
Para Nietzsche, «moral» es todo planteamiento que se siente obligado a combatir y denigrar por principio la realidad más inmediata (los sentidos, el cuerpo, el lenguaje) y a interpretar, por tanto, el devenir como una nulidad que «debe» ser superada, toda vez que no da tes-

timonio de un conocimiento firme y seguro. Este desprecio hacia la sensibilidad y la corporalidad invierte el orden valorativo de la «realidad» hasta el punto de que crea una auténtica estructura trascendental que no es otra que la moral platónico-cristiana.

NIHILISMO *(Nihilismus)*
El problema del nihilismo presenta una doble vertiente. Por un lado Nietzsche entiende por tal expresión el proceso histórico de paulatina «desvalorización» de los valores supremos (verdad, bien, progreso) de la cultura occidental; por otro, el concepto hace referencia a esa contraposición moral entre un «mundo verdadero» y un «mundo aparente» que desprecia la inocencia del devenir y erige dogmáticamente una estructura metafísico-moral nociva para el desarrollo integral y creativo de la vida.

RESENTIMIENTO *(Ressentiment)*
El resentimiento se define por la debilidad a la hora de plantear el problema del valor o, lo que es lo mismo en Nietzsche, del poder. El resentido sólo es capaz de valorar negando y desvalorizando la vida, a saber, desmitificando, rebajando toda posibilidad de recrear y estilizar el poder de cada cual, de gozar de él, de aumentar su fuerza, de exhibir de forma orgullosa nuestras virtudes.

SUPERHOMBRE *(Übermensch)*
El «superhombre» o «ultrahombre» no representa la exaltación aristocrática de un sujeto «soberano» excepcional o, siquiera, una figura que recupera lo «propio» tras el acontecimiento de la muerte de Dios. Se trata más bien de un tipo humano que, consumada la transmutación de los valores, afronta de forma inédita el problema crítico del valor de la vida. Este ejercicio se sitúa más allá del bien y del mal morales, y le acompaña una nueva sensibilidad afectiva y «poderosa» que ya no se avergüenza ni se siente culpable de su voluntad.

VIDA *(Leben)*
Crítico con toda aproximación biologicista, pragmatista o utilitarista a esta dimensión fundamental, Nietzsche entiende por «vida» básicamente un potencial creativo y en continua lucha consigo mismo, el grado de fuerza plástica de un hombre, de un pueblo o de una cultura para crecer por sí misma, «ese poder de transformar y

asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas».

VOLUNTAD DE PODER *(Wille zur Macht)*
Surgido como contrapunto polémico de los planteamientos del ascetismo moral cristiano, el concepto de «voluntad de poder» alude a una dimensión creativa, autoformativa y jovial de la voluntad hasta ahora no problematizada que permite una reevaluación de los problemas filosóficos tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Werke. Compiladas por Karl Schlechta, Múnich, C. Hanser, 1960, 3 tomos.

Werke. Compiladas por G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1975 y sigs., 30 tomos. *Kritische Studien Ausgabe* (KSA), Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, Múnich-Berlín, 1980, 15 tomos.

La *Correspondencia* se encuentra en la edición *Sämtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe in 8 Bände [edición crítica en 8 tomos], Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Nueva York-Múnich, W. de Gruytier, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986, sucesivas ediciones. En cuanto a los *Escritos de Juventud:* Friedrich Nietzsche, *Frühe Schriften 1854-1869.* Herausgegeben von Hans Joachim Mette, Carl Koch und Karl Schlechta, 5 Bände [en 5 tomos], Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994.

TRADUCCIONES

El Anticristo [introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1974.

El Anticristo. Maldición contra el cristianismo [traducción y notas de Germán Cano], Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Así habló Zaratustra [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1972.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie [trad. y notas de José Rafael Hernández Arias], Madrid, Valdemar, 2005.

Aurora [trad. de Genoveva Dieterich], Barcelona, Alba Editorial, 1999.

La ciencia jovial [La gaya scienza] [trad. y notas de Germán Cano], Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

La gaya ciencia [trad. de José Mardomingo, prólogo de Agustín Izquierdo], Madrid, Edaf, 2002.

Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1988.

Crepúsculo de los ídolos [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza,1973.

El crepúsculo de los ídolos o: Cómo se filosofa con el martillo [trad. y notas de José Mardomingo], Madrid, Edaf, 2002.

De mi vida, escritos autobiográficos de juventud, (1856-1869) [trad. y notas de Luis Fernando Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1997.

Ecce homo [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1971.

La filosofía en la época trágica de los griegos [trad. y notas de Luis Fernando Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1998.

La genealogía de la moral [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1972.

La genealogía de la moral. Un escrito polémico [trad. y notas de José Mardomingo], Madrid, Edaf, 2006.

Humano, demasiado humano I y II, [trad. de Alfredo Brotons Muñoz, introducción de Manuel Barrios Casares], Madrid, Akal, 1996.

Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro [trad. y notas de Carlos Vergara], Madrid, Edaf, 1979.

Más allá del bien y del mal [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1983.

El nacimiento de la tragedia [introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1973.

El nacimiento de la tragedia o: Helenismo y pesimismo [trad. y notas de Germán Cano], Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Nietzsche contra Wagner —contiene *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*— [trad. de José Luis Arántegui, prólogo de Begoña Lolo], Madrid, Ediciones Siruela, 2002.

Schopenhauer como educador [trad. y notas de Luis Fernando Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1999.

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva] [trad. y notas de Germán Cano], Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral [trad. Joan Llinares Chover] en *Nietzsche. Antología* [trad. de Joan Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña], Barcelona, Ediciones Península, 2003.

Poesía

Poesía completa (1869-1888) [edición y trad. de Laureano Pérez Latorre], Madrid, Trotta, 1998.

Lecciones y conferencias

El culto griego a los dioses [estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca], Madrid, Aldebarán, 1999.

Sobre el porvenir de nuestras escuelas [trad. de Carlos Manzano], Barcelona, Tusquets, 2000.

Selecciones de aforismos y fragmentos póstumos

Aforismos [trad., selección y prólogo de Andrés Sánchez Pascual], Barcelona, Edhasa, 1994.

Fragmentos póstumos, 4 vols., [trad. de Juan Luis Vermal y Joan Llinares Chover, edición de Diego Sánchez Meca], Madrid, Tecnos, 2007-2010.

Reflexiones, máximas y aforismos [edición de Luis Fernando Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 2001.

Correspondencia

Correspondencia I (Junio 1850-Abril 1869) [trad. de Luis Enrique Santiago Guervós], Madrid, Trotta, 2005.

Correspondencia II (Abril 1869-Diciembre 1874) [trad. de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani], Madrid, Trotta, 2007.

Correspondencia III (Enero 1875-Diciembre 1879) [trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós], Madrid, Trotta, 2009.

OBRAS SOBRE NIETZSCHE

ANDREAS-SALOMÉ, L., *Friedrich Nietzsche en sus obras,* Barcelona, Minúscula, 2005.

BARRIOS, M., *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de* El nacimiento de la tragedia, Sevilla, Suplementos *ER*, 1993.

_____ , *La voluntad de poder como amor,* Barcelona, Del Serbal, 1990.

BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1979.
BURGOS DÍAZ, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, 1993.
CANO, G., *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
_____ , *Como un Ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad,* Valencia, Pre-Textos, 2000.
COLLI, G., *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1988.
DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986.
_____ , *Nietzsche,* Madrid, Arena, 2006.
FINK, E., *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza, 1973.
FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud y Marx*, Barcelona, Paidós, 2001.
_____ , *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1977.
HABERMAS, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982.
HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 1999.
JANZ, C. P., *Nietzsche*, 4 vols, Madrid, Alianza, 1981-1985.
KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso,* Barcelona, Seix Barral, 1972.
LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, México, Editorial Sudamericana, 1969.
MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Alianza, 2008.
MONTINARI, M., *Lo que dijo Nietzsche,* Barcelona, Salamandra, 2003.
MOREY, M., *Friedrich Nietzsche. Una biografía*, Barcelona, Archipiélago, 1993.
ROSS, W., *Friedrich Nietzsche: El águila angustiada. Una biografía,* Barcelona, Paidós, 1994.
SAFRANSKI, R., *Nietzsche, biografía de su pensamiento,* Barcelona, Tusquets, 2001.
SAVATER, F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.
VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 1985.
_____ , *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.
VERMAL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA
UN LIBRO PARA TODOS Y PARA NADIE

Traducción y notas de

JOSÉ RAFAEL HERNÁNDEZ ARIAS

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente edición sigue la versión de *Así habló Zaratustra* incluida en *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* [KSA] (Múnich – Berlín, 1980, vol. 14) a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari.

Para la anotación del texto se ha recurrido a los comentarios de Mazzino Montinari y Marie-Luise Haase, en los volúmenes mencionados, y a una extensa bibliografía.

PRIMERA PARTE

DISCURSO PRELIMINAR DE ZARATUSTRA[1]

1

Cuando Zaratustra tenía treinta años[2] abandonó su patria y el lago de su patria y se fue a la montaña. Allí disfrutó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón[3] se transformó —y una mañana se levantó con la aurora, se presentó ante el sol y se dirigió a él así:

«¡Gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad, si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas![4]

---

[1] Sobre la etimología del nombre Zaratustra, *vid.* introducción: «¿Quién era Zaratustra?», de la edición de Valdemar, Madrid, 2005: Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

[2] Lc 3, 23: «Cuando Jesús comenzó su ministerio, tenía unos treinta años...». El inicio del discurso preliminar de Zaratustra coincide con el aforismo 342 de *La ciencia jovial*, tan sólo se sustituye «el lago de su patria» por «el lago Urmi». En el comentario de Naumann se puede leer (pág. 21): «Ahora bien, no podemos imaginarnos el bautizo de Zaratustra como si el nombre se hubiese buscado intencionadamente; todo lo contrario, tuvo que ser una casualidad la que le ayudó a encontrarlo. Nos podemos imaginar cómo Nietzsche, por ejemplo, leyó en un libro de mitología oriental: "Zaratustra, nacido en el lago Urmi, abandonó con treinta años su patria, fue a la provincia Aria y en los diez años de su soledad en la montaña escribió el Zen Avesta (XII, 3)"». Una de las ramas tradicionales del zoroastrismo afirma que Zaratustra nació en el lago Tschi-Tschast, el actual lago Rezahyeh y que comenzó su carrera como profeta a los treinta años. También se encuentran otras noticias según las cuales se dedicó a la meditación, al ayuno y a la oración en una caverna de las montañas.

[3] Corazón en un sentido bíblico, como sede de la sabiduría y de los sentimientos. La «transformación» también es un frecuente motivo bíblico, *vid.* 1 Co 15, 51: «... no todos moriremos, pero todos seremos transformados».

[4] En este himno al sol hay reminiscencias del culto solar y del culto al fuego típicas de la antigua religión persa.

Desde hace diez años llegas hasta aquí, hasta mi caverna.[5] Sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hastiado de tu luz y de recorrer este camino.

Pero nosotros te esperábamos todas las mañanas, te aliviábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.

¡Mira! Estoy harto de mi sabiduría como la abeja que ha recolectado demasiada miel, necesito de manos que se tiendan.

Quisiera regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres vuelvan a alegrarse con su necedad, y los pobres con su riqueza.

Para ello debo descender a las profundidades: como haces tú al atardecer, ¡oh, astro inmensamente rico!, cuando te ocultas detrás del mar y aún llevas tu luz al mundo subterráneo.

Como tú, debo *declinar*, como lo llaman los hombres a los que quiero descender.[6]

¡Bendíceme, pues, mirada serena, que eres capaz de contemplar sin envidia una felicidad tan grande!

¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro y lleve a todas partes el brillo de tu gloria!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a ser hombre».[7]

---

[5] La caverna no es sólo una alusión al mito platónico, el mismo Nietzsche designaba su habitación de trabajo e incluso su vivienda del mismo modo.

[6] Ecos del motivo del ocaso se encuentran en los *Ensayos* de Ralph Waldo Emerson, importante fuente de inspiración para Nietzsche. Comenzó a leer su obra cuando tenía diecisiete años y llenó los márgenes con expresiones entusiastas como «Cierto», «Muy bien»: «El ocaso es desigual para todo el que no se encuentra a su misma altura: necesita del hombre» (según la versión alemana empleada por Nietzsche: *Versuche*, del inglés por G. Fabricius, Hannover, 1858, pág. 398).

[7] El deseo de volver a los hombres se refleja biográficamente en la correspondencia de Nietzsche. *Vid.* carta a Lou Salomé, 8 de septiembre de 1882: «Hoy me traslado a Leipzig, incluso, si las cosas me salen bien, estaré allí hasta un mes. Quiero utilizar la biblioteca y trabajar [...]. Ahora me parece como si mi regreso "a los hombres" debiera resultar en que perdiera a los pocos que poseía en cualquier sentido». *Vid.* F. Overbeck, aproximadamente el 20 de diciembre de 1882: «Este año he regresado a "los hombres" con un auténtico anhelo —creía que ya se me podía demostrar algo de amor y honor. Experimenté desprecio, recelo y, respecto a lo que puedo y quiero hacer, una irónica indiferencia». *Vid.* a E. Nietzsche, el 27 de abril de 1883: «Ha sido mi invierno más difícil y he estado enfermo, con excepción de 10 días que me bastaron para hacer algo por lo que toda mi difícil y enferma existencia merece la pena. De mi corto "regreso a los hombres" había traído conmigo tal suma de terribles y repugnantes impresiones que durante mucho tiempo he encontrado pesada su carga». *Vid.* M. von Meysenburg, a finales de marzo de 1884: «Finalmente fue una necedad por mi parte el ir entre los hombres: tenía que haber sabido por anticipado lo que allí me esperaba».

Así comenzó el ocaso de Zaratustra.[8]

2

Zaratustra descendió solo de la montaña sin encontrarse con nadie. Pero cuando llegó a los bosques, de pronto apareció ante él un anciano que había abandonado su santa cabaña para buscar raíces en el bosque. Y el anciano habló así a Zaratustra:

«Recuerdo a este caminante. Hace algunos años pasó por aquí. Se llamaba Zaratustra, pero se ha transformado.

Aquella vez llevabas tus cenizas a la montaña, ¿quieres hoy llevar tu fuego a los valles? ¿No temes la pena que recae en el incendiario?

Sí, reconozco a Zaratustra. Pura es su mirada, y en su boca no se oculta ninguna aversión. ¿Acaso no camina como un bailarín?[9]

Zaratustra se ha transformado, en un niño se ha convertido Zaratustra, es un despierto,[10] ¿qué buscas, pues, entre los dormidos?

Vivías en la soledad como en el mar, y el mar te llevaba. ¡Ay!, ¿quieres descender a tierra? ¡Ay!, ¿quieres volver a arrastrar tu cuerpo?».[11]

---

[8] A F. Overbeck, el 9 de septiembre de 1882: «Mi hermana (que no quiso venir a Naumburg mientras yo estuviera allí y que sigue en Tautenburg) cita irónicamente: "Así comenzó el ocaso de Zaratustra". —En verdad, el comienzo del principio».

[9] *Vid.* Emerson, *op. cit.*, pág. 116: «Se dice que el rostro nunca miente. Ningún hombre que haya estudiado bien la cambiante expresión de los gestos puede ser engañado. Cuando un hombre dice la verdad con el espíritu de la verdad, su ojo es tan claro como el cielo». «Esta figura y este paso y actitud no pueden mentir, y de ellos no puede surgir nada que no sea verdad.»

[10] «Erwachter», como se le atribuye a Buda. Nietzsche leyó el libro de Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1881.

[11] *Vid.* obra de Wilhelm Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus (La lucha de las partes en el organismo)*, Leipzig, 1881, pág. 41: «En cuanto el animal sale del agua a la tierra, al principio tiene que sentir el más terrible desagrado, pues de repente su cuerpo y sus miembros se tornan mucho más pesados que antes, ya que en el agua pesan tanto o, dicho subjetivamente, tan poco como el agua desalojada. Cuán desagradable nos resulta, por ejemplo, cuando hemos nadado largo tiempo en el agua y, saliendo a tierra, nuestro cuerpo repentinamente se tiene que volver a llevar a sí mismo. Este pequeño grado de inconveniencia que nosotros, acostumbrados durante toda nuestra vida a llevar nuestros miembros, sentimos en ese tránsito, no se puede comparar de ningún modo con la impresión que debe experimentar un animal que nunca ha llevado por sí mismo sus miembros corporales».

Zaratustra respondió: «Yo amo a los hombres».

«¿Por qué —dijo el santo— me interné yo en el bosque y en la soledad? ¿Acaso no fue porque amaba demasiado a los hombres?

Ahora amo a Dios, a los hombres ya no los amo. Para mí el hombre es una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría.»[12]

Zaratustra respondió: «¡Quién dijo amor! Yo llevo un regalo a los hombres».

«No les des nada —dijo el santo—. Mejor será que les quites algo y que compartas la carga con ellos —eso será lo que más les beneficiará: ¡siempre que a ti te haga bien!

Y si quieres darles algo, no les des más que una limosna, ¡y deja que además la mendiguen!»

«No —respondió Zaratustra—, yo no doy limosnas. No soy lo bastante pobre para eso.»

El santo se rió de Zaratustra y dijo: «¡Entonces cuida de que acepten tus tesoros! Son suspicaces frente a los eremitas y no creen que vayamos a hacer regalos.

Nuestros pasos por sus callejuelas les suenan demasiado solitarios. Y cuando por la noche, mucho antes del amanecer, oyen en sus camas los pasos de un hombre, se preguntan: ¿adónde irá el ladrón?[13]

¡No vayas con los hombres y quédate en el bosque! ¡Es preferible, incluso, que vayas con los animales! ¿Por qué no quieres ser, como yo, —un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros?».

«¿Y qué hace el santo en el bosque?», preguntó Zaratustra.

El santo respondió: «Hago canciones y las canto, y cuando hago canciones, río, lloro y gimo, así alabo a Dios.

Cantando, llorando, riendo y gimiendo alabo al Dios que es mi Dios. Mas ¿qué nos traes tú de regalo?».

Cuando Zaratustra hubo oído estas palabras, saludó al santo y dijo: «¡Qué tendría yo para daros a vosotros! ¡Pero deja que me vaya deprisa para que no os quite nada!». —Y así se separaron, el anciano y el hombre, riendo, como ríen dos jóvenes.

Pero cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: «¡Cómo

---

[12] Nietzsche a F. Overbeck, el 25 de diciembre de 1882: «Pero sabios como yo, sólo aman fantasmas —y ay si amo a un ser humano —sucumbiría por ese amor. El hombre es una cosa demasiado imperfecta».

[13] 1 Ts 5, 2: «Sabéis muy bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en la noche».

es posible! ¡Este viejo santo aún no ha oído nada en su bosque de que Dios ha muerto!».[14]

3

Cuando Zaratustra llegó a la ciudad más próxima, lindera con el bosque, encontró a mucha gente congregada en la plaza del mercado, pues se esperaba la actuación de un funámbulo.[15] Y Zaratustra habló así al pueblo:

---

[14] Nietzsche entiende la muerte de Dios, del «Dios moral», como la pérdida definitiva de la vieja fe y del orden social y político fundado en ella. A partir de este momento comienza un «*interregnum* moral», una fase de experimentación en la que se deben promulgar unas nuevas leyes de la vida. El pensamiento de la muerte de Dios no es propio de Zaratustra, sino que éste lo presupone cuando se encuentra con el viejo eremita. Se trata, por tanto, de un hecho conocido. La novedad radica en la provocación que supone asumirlo con todas sus consecuencias y en la consciente culpabilidad del hombre. La noción de la muerte de Dios la encontramos ya en el aforismo 125 del Libro III de *La ciencia jovial*, donde se narra la historia de un hombre, con clara alusión a Diógenes, que en pleno día encendió una linterna y se puso a buscar a Dios por el mercado: «¿Adónde ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! *Nosotros lo hemos matado*, —¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!». Nietzsche originariamente había pensado atribuir esta historia a Zaratustra. Precedentes de la muerte de Dios los encontramos en Stirner: «El *más allá fuera de nosotros* ha sido, ciertamente, barrido, y así se ha consumado la gran empresa de los ilustrados; tan sólo que el *más allá en nosotros* se ha convertido en un nuevo cielo y nos incita a un nuevo asalto: el Dios ha tenido que dejar su sitio, pero no a nosotros, sino —al Hombre. ¿Cómo podéis creer que el Hombre Dios ha muerto, antes de que en él haya muerto, además del Dios, el hombre?» (*Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1972, pág. 170).

[15] El motivo del funámbulo aparece numerosas veces en la historia de la literatura y de la filosofía. No es extraño que Nietzsche se haya topado con él a menudo. Lo encontramos, por ejemplo, en Epicteto (*Diatr.* III, XII, 2): «Bailar sobre la cuerda es, ciertamente, difícil, y no sólo difícil, sino también peligroso: ¿acaso no debemos aprender también nosotros a bailar sobre la cuerda?». —Según Séneca deberíamos ejercitarnos en el arte de la vida, como «los funámbulos intentan adquirir su habilidad con innumerables ejercicios». *Vid.* Séneca, *Epist.* 1: Ira II, 12, 24. Pascal recurrió a esta cita para elaborarla según sus propósitos: «La violencia, y no la convicción, es la reina del mundo. La violencia forma la convicción. La debilidad es bella según nuestra visión. ¿Por qué? Porque el que quisiera bailar sobre la cuerda estaría solo, y yo quiero formar un gran grupo que afirme que esto no es bello» (Brawnschweig, 303; Faugère I, pág. 205). Es muy posible que Nietzsche también estuviera familiarizado con este pasaje de Jacob Boehme: «¡Ay, hombre! ¡Oh, hombre!, ¿por qué bailaste con el demonio que es tu enemigo? ¿No te preocupa que te lleve al infierno? ¿Cómo es que vas tan seguro? Tan sólo tienes una estrecha pasadera sobre la que bailar: debajo de ella

«*Yo os enseño el superhombre*.»[16] El hombre es algo que tiene que ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres hasta ahora han creado algo por encima de ellos, ¿y vosotros preferís ser el reflujo de esa marea y regresar al animal antes que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una carcajada o una afrenta

---

está el infierno, ¿no ves la altura en la que caminas y el peligro que corres? ¡Bailas entre el cielo y el infierno!» ("Aurora oder Morgenröte im Aufgang". En *Schriften Jakob Böhmes*, ed. Hans Kayser, Leipzig, 1920, pág. 152).

[16] El «Übermensch» es uno de los conceptos más polémicos de Nietzsche. Por desgracia, su traducción como «superhombre» ha provocado numerosos malentendidos. No obstante, otras traducciones al castellano como «sobrehombre» o «suprahombre» no han logrado imponerse. El prefijo «*über*», «sobre», es una constante en los conceptos referenciales del *Zaratustra* y forma parte esencial de los neologismos nietzschianos: «*Überart*», «*Überzeit*», «*Übergüte*», «*Überheld*», etc. En el caso del «superhombre» indica un movimiento vertical que supone una inmanencia de la trascendencia y otro horizontal hacia la superación de sí mismo. Una de las dificultades esenciales de los intérpretes a la hora de analizar el significado y alcance de este concepto es si Nietzsche lo entendió como una categoría biológica o cultural. En el primero de los casos ha servido como fundamento de utopías biológicas y genéticas (*vid.* José Rafael Hernández Arias, *Nietzsche y las nuevas utopías*, Madrid, 2002), en el segundo caso se considera parte de una diagnosis cultural surgida de la preocupación por el destino del hombre.

Tampoco la idea del «superhombre» se puede considerar original de Nietzsche. Sin ningún afán exhaustivo podemos decir que la encontramos encarnada en el «*hyperanthropos*» de Luciano, posteriormente apareció en círculos heréticos y gnósticos del cristianismo. Asimismo la hallamos en Jean Paul y en Herder. En Goethe aparece el término en dos ocasiones con matiz irónico. Es evidente que Nietzsche se nutrió de estos elementos. En su obra se descubren diversas prefiguraciones, como es el caso de una descripción de Epicuro (KSA 3, 411). Aunque el filósofo alemán trató de dar consistencia a su noción, alejándola del darwinismo y del concepto del «tipo superior» o del «héroe» de Carlyle, también el superhombre ha quedado como una figura difusa y poética: «El superhombre: *no* es mi cuestión lo que sustituya al hombre: sino qué especie de hombre se debe elegir, querer, *criar* como de un valor superior [...] La humanidad *no* representa un desarrollo hacia algo mejor; o más fuerte; o más elevado; en el sentido en que hoy se cree: el europeo del siglo XIX es, en su valor, con mucho, inferior al europeo del Renacimiento [...]. En otro sentido, se produce un continuo éxito en casos aislados en los más distintos lugares de la tierra y en las más diferentes culturas, en las que efectivamente se *representa un tipo superior*: algo que, en comparación con la humanidad en general, es una especie de "superhombre". Tales golpes de suerte de gran éxito siempre fueron posibles y tal vez siempre lo serán» (N 1877/1888, 11/413; 13, 191). Por último podemos mencionar que en Ralph Waldo Emerson encontramos conceptos paralelos al de Nietzsche, por ejemplo el filósofo americano habla de los «*beyond-men*», de una «*oversoul*» y de un «*overman*». En el periodo en que escribió el *Zaratustra*, Nietzsche volvió a sumirse en la lectura de Emerson, lo cual puede arrojar una nueva luz acerca de la gestación y contenido de la figura filosófica del superhombre.

dolorosa. Y eso mismo será el hombre para el superhombre: una carcajada o una afrenta dolorosa.

Habéis recorrido el camino que dista entre el gusano y el hombre, y aún hay mucho en vosotros que sigue siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos y todavía hoy el hombre es más mono que cualquier mono.

Y el más sabio entre vosotros, no es más que un ser escindido o un híbrido de planta y espectro. Mas ¿acaso os pido que os convirtáis en espectros o plantas?

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra.[17] Que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, moribundos, envenenados por su propia mano, de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo la ofensa a Dios era el mayor ultraje, pero Dios ha muerto y con él también han muerto esos impíos. ¡Lo más terrible ahora es el sacrilegio contra la tierra, así como estimar más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de la tierra!

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio, y entonces ese desprecio era lo supremo: ella lo quería famélico, espantoso, hambriento. Así pretendía escapar del cuerpo y de la tierra.[18]

---

[17] Con esta definición, sustentada en una concepción de «sentido» como percepción sensorial, se produce la definitiva ruptura con la metafísica cristiana. La tierra se alza como una dimensión autónoma que genera su propio sentido.

[18] En esos pasajes, así como en el capítulo «Los despreciadores del cuerpo», Nietzsche insiste en su rehabilitación filosófica del cuerpo y de la sensualidad. Esta rehabilitación no supone ninguna novedad filosófica, tiene claros precedentes en otros pensadores del siglo XVIII y XIX. Uno de los primeros impulsos en esta rehabilitación provino de los filósofos de la Ilustración, que fue continuada por escritores del romanticismo alemán como Goethe o Novalis. Schopenhauer designará el cuerpo en un principio como «simple objeto del sujeto cognoscente». Como objeto, el cuerpo es una encarnación de la voluntad, pero al mismo tiempo también «voluntad en sí mismo». De aquí proviene su posición privilegiada, ya que está presente en la conciencia como objeto y como proceso. Uno de los filósofos que más contribuyeron a superar la metafísica del cuerpo y a fundar una «filosofía del cuerpo» basada en la naturalidad de la corporeidad fue Feuerbach, que podría haber influido indirectamente en Nietzsche a través de R. Wagner. En Nietzsche este proceso culmina en una biologización de la moral y en la consideración del cuerpo como abreviatura del poder. *Vid.* Heinrich Schipperges, *Am*

¡Oh, esa alma era escuálida, espantosa y famélica: y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!

Pero vosotros, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿Acaso no es vuestra alma pobreza y suciedad y un goce mezquino?

En verdad, el hombre es una sucia corriente. Se necesitaría ser un mar para poder acoger una corriente tan sucia sin perder la pureza.

Mirad, yo os enseño el superhombre, él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio.

¿Qué es lo más grande que podéis experimentar? Es la hora del gran desprecio. La hora en que vuestra dicha se torne en náusea y también vuestra razón y vuestra virtud.

La hora en que digáis: "¡Qué importa mi felicidad! No es más que pobreza y suciedad y un goce mezquino. ¡Pero mi felicidad debería justificar incluso la existencia!".

La hora en que digáis: "¡Qué importa mi razón! ¿Ansía ella el saber como el león su alimento?[19] ¡No es más que pobreza y suciedad y un goce mezquino!".

La hora en que digáis: "¡Qué importa mi virtud! Aún no me ha puesto furioso. ¡Qué cansado estoy de mi bien y de mi mal! ¡Todo eso no es más que pobreza y suciedad y un goce mezquino!".

La hora en que digáis: "¡Qué importa mi justicia! No veo que yo sea carbón encendido. ¡Mas el justo es carbón encendido!".[20]

La hora en que digáis: "¡Qué importa mi compasión! ¿Acaso no es la compasión la cruz en la que se clava a quien ama a los hombres? Pero mi compasión no es una crucifixión".

¿Habéis hablado ya así? ¿Habéis gritado ya así? ¡Ay, ojalá os hubiera escuchado ya gritar así!

¡No vuestros pecados —vuestra modestia es la que clama al cielo, vuestra mezquindad incluso en vuestros pecados es la que clama al cielo![21]

¿Dónde está el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde la demencia que se os debería inyectar?

Leitfaden des Leibes, Stuttgart, 1975; S. Grätzel, *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart, 1989.

[19] *Vid.* Sal 104, 21.

[20] Pr 26, 21: «Carbón sobre brasas y leña sobre el fuego [...]». Otras asociaciones en Is 6, 6; Rm 12, 20.

[21] *Vid.* Gn 4, 10.

Mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo,[22] él es esa demencia!».

Cuando Zaratustra terminó de hablar, uno del pueblo gritó: «¡Ya hemos oído hablar suficiente del funámbulo, ahora queremos verlo!». Y todo el pueblo se rió de Zaratustra. El funámbulo, sin embargo, creyendo que se referían a él, comenzó con su función.

4

Mas Zaratustra miró al pueblo y se maravilló. Después habló así:

«El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, —una cuerda sobre un abismo.[23] Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso estar en camino, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecimiento y un peligroso detenerse.

La grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir, a no ser declinando, pues son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues son los grandes veneradores y las flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes, para declinar y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que un día ella pertenezca al superhombre.

Yo amo a quien vive para conocer, y que quiere conocer para que un día viva el superhombre. Y así quiere su propio ocaso.

---

[22] *Vid.* Sal 77, 19.

[23] El abismo es una imagen que aparece con frecuencia en el romanticismo alemán. La encontramos en la poesía, como por ejemplo en Schiller, o en el arte, en los cuadros de C. D. Friedrich, que tantas veces han adornado las portadas de las obras de Nietzsche. Sin embargo, una fuente de esta imagen podría encontrarse en Pascal, pensador francés que el filósofo alemán leyó con frecuencia y admiró. En Pascal hallamos un empleo metafórico de la imagen para expresar el vacío que se abre cuando el hombre se aleja de Dios: la angustia existencial: «Dejad a los grandes filósofos del mundo que caminen por una ancha pasadera sobre un abismo: si su razón les convence enseguida de que no tienen nada que temer, su imaginación, en cambio, se llevará la victoria. Muchos ni siquiera podrían soportar el pensar en ello sin palidecer y sudar» (Brawnschweig, 82; Faugére II, pág. 41). En Nietzsche sólo el valor del hombre superior que acepta la noción del superhombre y la del eterno retorno puede superar el miedo a ese abismo. El motivo aparece con frecuencia a lo largo de toda la obra.

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la morada al superhombre, y dispone para su llegada a la tierra, al animal y a la planta, pues así quiere su propio ocaso.

Yo amo a quien ama su virtud, pues la virtud es voluntad de decadencia y una flecha del anhelo.

Yo amo a quien no se reserva ni una gota de espíritu, sino que quiere ser por entero el espíritu de su virtud. Así atraviesa el puente como espíritu.

Yo amo a quien de su virtud hace su vocación y su fatalidad. Así quiere, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo.

Yo amo a quien no quiere tener muchas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, pues es un nudo más fuerte del que pende la fatalidad.

Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, que no quiere recibir ningún agradecimiento y que no devuelve nada, pues él siempre regala y no quiere conservarse a sí mismo.

Yo amo a quien se avergüenza cuando los dados caen a su favor y que entonces se pregunta: ¿acaso soy un jugador que hace trampas? —pues él quiere sucumbir.

Yo amo a quien arroja ante sus actos palabras de oro y aun así cumple más de lo que promete: pues él quiere su ocaso.[24] Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere sucumbir a causa de los del presente.

Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios: pues tiene que sucumbir por la ira de su dios.

Yo amo a aquel cuya alma es profunda aun cuando esté herida, y que puede sucumbir por un pequeño acontecimiento: dichoso atravesará el puente.

Yo amo a aquel cuya alma rebosa, de tal manera que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están en él: todas las cosas se convierten así en su ocaso.

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: así su cabeza no es más que las entrañas de su corazón, mas su corazón le impulsa al ocaso.[25]

---

[24] Nietzsche a H. Köselitz (Peter Gast), finales de agosto de 1881: «¡Haga profesión sin timidez de sus más altas intenciones! Hombres como usted tienen que arrojar sus palabras por delante y saber alcanzarlas con sus hechos (incluso yo mismo me he permitido vivir hasta ahora según esta máxima)».

[25] Extracto de los *Nuevos ensayos* de Ralph Waldo Emerson (*Neue Essays* [Traducido al alemán por Julian Schmidt, Stuttgart], 1876, pág. 305): «El escéptico

Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen de una en una de la nube oscura que pende sobre el hombre: ellos anuncian que llega el rayo, y sucumben como anunciadores.

Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota de la nube: mas ese rayo se llama superhombre».

5

Cuando Zaratustra hubo pronunciado estas palabras, contempló de nuevo al pueblo y calló. «Ahí están —habló a su corazón—, y se ríen. No me entienden, no soy la boca para esos oídos.[26] ¿Habrá que destrozarles primero los oídos para que aprendan a oír con los ojos? ¿Habrá que causar un estruendo como de timbales y predicadores de penitencia? ¿O acaso creen tan sólo al que balbucea?

Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que tanto los enorgullece? Lo llaman formación, es lo que los distingue de los cabreros.

Por eso oyen con desagrado la palabra "desprecio" referida a sí mismos. Hablaré entonces a su orgullo.

Les hablaré de lo más despreciable: y eso es *el último hombre*.»

Y Zaratustra habló así al pueblo:

«Ha llegado el momento de que el hombre fije su meta. Ha llegado el momento de que el hombre siembre la semilla de su más alta esperanza.

Aún es su tierra lo bastante fértil. Pero esta tierra será un día pobre y mansa, y ningún árbol de elevada copa podrá crecer en ella.

---

afirma que el universo es un juego de cajas y la última caja está vacía. Toda burla de los hombres tiene algo amargo en sí misma y nos roba la energía. Cuando Bonaparte insiste en que el corazón pertenece a las entrañas; que el estómago es el que pone al mundo en movimiento, ¿le estamos agradecidos por esta amena enseñanza? Nuestra aversión no es más que la protesta de la naturaleza humana contra la mentira».

[26] Mt 13, 13-17: «Por eso les habló por medio de parábolas, porque aunque miran no ven, y aunque oyen no escuchan ni entienden. De esta manera se cumple en ellos lo anunciado por Isaías: "Oiréis, pero no entenderéis; miraréis, pero no veréis / porque se ha embotado el corazón de este pueblo, / se han vuelto torpes sus oídos, y se han cerrado sus ojos; / de modo que sus ojos no ven, sus oídos no oyen, / su corazón no entiende, / y no se convierten a mí para que yo los sane". Dichosos vosotros por lo que ven vuestros ojos y por lo que oyen vuestros oídos; porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron».

¡Ay! ¡Se acerca el tiempo en que el hombre ya no arrojará la flecha de su anhelo más allá del hombre, y la cuerda de su arco se olvidará de vibrar!

Yo os digo: hay que tener caos en sí mismo para poder concebir una estrella danzarina.[27] Yo os digo: aún tenéis caos en vosotros.

¡Ay! Se acerca el tiempo en que el hombre ya no podrá concebir ninguna estrella. ¡Ay! Se acerca el momento del hombre más despreciable, del que ya no puede despreciarse a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre*.

¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?, así pregunta el último hombre, y parpadea.

La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre haciéndolo todo pequeño. Su estirpe es inextinguible, como la de la pulga. El último hombre es el que más vive.

"Nosotros hemos inventado la felicidad" —dicen los últimos hombres, y parpadean.

Han abandonado las regiones donde era duro vivir: pues el hombre necesita calor. Aún ama al vecino y se frota con él: pues necesita calor.

Enfermar y desconfiar lo consideran pecaminoso: se camina con cuidado. ¡Un necio es quien aún tropieza con piedras u hombres!

Un poco de veneno de vez en cuando, eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final para una muerte agradable.

Aún se sigue trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Pero se cuida de que el entretenimiento no canse.

Ya no habrá ni ricos ni pobres, las dos cosas resultan demasiado molestas. ¿Quién querrá aún gobernar? ¿Quién obedecer? Las dos cosas son demasiado molestas.

¡Ningún pastor y un solo rebaño![28] Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa de otra manera se recluye voluntariamente en el manicomio.

"¡Antes todo el mundo estaba enajenado!", dicen los más sutiles, y parpadean.

La gente es lista y sabe todo lo que ha ocurrido: así sus burlas no

---

[27] En Gatas del *Avesta* (Estrasburgo, 1905), Yasna 44, 15: «Estamos obligados por el destino a tener en nuestro interior dos fuerzas opuestas».

[28] Jn 10, 16: «Pero tengo otras ovejas que no están en este redil; también a éstas tengo que atraerlas, para que escuchen mi voz. Entonces se formará un rebaño único, bajo la guía de un solo pastor».

conocen límites. Aún hay discordias, pero la reconciliación se produce pronto —de otro modo estropea el estómago.

Cada uno tiene su pequeño placer por el día y su pequeño placer por la noche: pero se venera la salud.

"Nosotros hemos inventado la felicidad" —dicen los últimos hombres, y parpadean».

Y aquí terminó el primer discurso de Zaratustra, que también se llama el «preámbulo», pues en ese instante se vio interrumpido por el griterío y el regocijo de la muchedumbre: «¡Danos a ese último hombre, oh, Zaratustra —gritaban—, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡Al superhombre te lo regalamos!». Y todo el pueblo daba gritos de júbilo y chasqueaba con la lengua.[29] Mas Zaratustra se puso triste y dijo a su corazón:

«No me entienden: no soy la boca para estos oídos.

Demasiado tiempo he vivido en la montaña, durante demasiado tiempo he prestado atención a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo como a los cabreros.

Firme está mi alma y clara como la montaña al mediodía. Pero ellos creen que soy frío, y un burlón que gasta bromas terribles.

Y ahora me miran y se ríen, y al reírse, me odian. Hay hielo en su risa».

6

Mas entonces ocurrió algo que selló todos los labios y atrajo todas las miradas. Mientras, el funámbulo había comenzado con su actuación. Había salido por una pequeña puerta y andaba sobre una cuerda tendida entre dos torres, pendiendo sobre el mercado y el pueblo. Pero cuando se encontraba a la mitad de su camino, volvió a abrirse la puerta y apareció un compañero con traje abigarrado, parecido a un bufón, que saltó sobre la cuerda y siguió al primero con pasos rápidos.[30] «¡Avanza cachazudo —gritó su terrible voz—, avanza, pe-

[29] Paralelismos de esta escena con Lc 23, 17-18, en estos versículos bíblicos el pueblo judío decide salvar a Barrabás y condenar a Jesús.

[30] Sobre la identidad de este bufón se ha especulado mucho. Podría tratarse de una encarnación imaginativa del filósofo del inconsciente Eduard von Hartmann, que aquí aparece como un parodista filosófico que supera el pesi-

rezoso, estafador, tísico! ¡No vaya a hacerte cosquillas con mi talón! ¿Qué haces aquí entre dos torres? Tu sitio está en su interior, allí te tendrían que encerrar, ¡estorbas el paso a uno que es mejor que tú!» Y con cada palabra se le aproximaba más y más: y cuando sólo se encontraba a la distancia de un paso detrás de él, ocurrió aquella cosa horrible que selló todos los labios y atrajo todas las miradas: —lanzó un grito como si fuera un demonio y saltó por encima de quien le cerraba el paso. Éste, al ver cómo el rival se hacía con la victoria, perdió la cabeza y la cuerda bajo sus pies; arrojó su balancín y se precipitó en el vacío más rápido que él, como un remolino de brazos y piernas. La plaza del mercado y el pueblo se parecían al mar cuando se ve barrido por la tormenta. Todos huyeron atropellándose y tropezando unos con otros, en especial del lugar donde tenía que haber caído el cuerpo.

Mas Zaratustra permaneció inmóvil, y precisamente a su lado cayó el cuerpo, roto y malherido, pero aún con vida. Al poco tiempo el agonizante recobró la conciencia y vio a Zaratustra arrodillarse a su lado. «¿Qué haces aquí? —dijo finalmente—, sabía desde hace tiempo que el demonio me pondría la zancadilla. Ahora me arrastra al infierno: ¿acaso quieres impedírselo?»

«Por mi honor, amigo —respondió Zaratustra—, no existe nada de eso de lo que hablas: no hay ni demonio ni infierno. Tu alma morirá antes que tu cuerpo. Así pues, ¡ya no temas más!»

El hombre elevó la mirada con desconfianza. «Si dices la verdad —dijo él—, no pierdo nada si pierdo la vida. No soy más que un animal al que se le ha enseñado a bailar mediante golpes y parcas recompensas.»

«No digas eso —dijo Zaratustra—; tú has hecho del peligro tu profesión, no hay nada despreciable en ello. Ahora sucumbes a causa de tu profesión: en reconocimiento a eso te enterraré con mis propias manos.»[31]

Una vez que Zaratustra hubo dicho estas palabras, el agonizante ya no respondió, pero movió una mano como si buscase la mano de Zaratustra para mostrarle su agradecimiento.

---

mismo schopenhaueriano. En efecto, el funámbulo accidentado seguirá moviéndose en una constelación moral al considerar que el demonio le ha puesto la zancadilla.

[31] Zaratustra ha superado la pregunta schopenhaueriana: ¿tiene la existencia algún sentido?, con el sentido que da la meta del superhombre, así, como expresa Roth-Bodmer, Zaratustra supera a Schopenhauer en sí mismo, él lo enterrará con sus propias manos.

7

Entretanto había comenzado a anochecer, y el mercado quedaba oculto en la oscuridad. El pueblo se retiró, ya que hasta la curiosidad y el horror terminan por cansarse. Zaratustra, sin embargo, estaba sentado en el suelo al lado del muerto y sumido en sus pensamientos: así se olvidó del tiempo. Al final se hizo por completo de noche, y un viento frío sopló sobre el solitario. Zaratustra se levantó entonces y dijo a su corazón:

«¡En verdad, buena pesca ha tenido hoy Zaratustra! No ha pescado a ningún hombre, pero sí un cadáver.[32]

Siniestra es la existencia humana, y aún carente de sentido: un bufón puede resultarle fatal.

Quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: que es el superhombre, el rayo que surge de la oscura nube que es el hombre.

Pero aún estoy muy lejos de ellos, y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres estoy a medio camino entre un loco y un cadáver.

Oscura es la noche, oscuros son los caminos de Zaratustra.[33] ¡Ven, compañero frío y rígido! Te llevaré a un lugar donde te enterraré con mis propias manos».

8

Una vez que Zaratustra hubo dicho esto a su corazón, cargó el cadáver sobre sus espaldas y se puso en camino. Y aún no había avanzado más de cien pasos, cuando un hombre se deslizó hasta él y le susurró al oído —¡y mirad, el que hablaba no era otro que el bufón de la torre!—: «Vete de esta ciudad, ¡oh, Zaratustra! —dijo—. Aquí hay demasiados que te odian. Te odian los buenos y los justos y te llaman su enemigo y su despreciador; te odian los creyentes en la fe verdadera, y ellos te llaman el peligro de la muchedumbre. Tu suerte ha estado en que se rieran de ti: y en verdad que hablaste como un bufón. Tu suerte ha estado en juntarte con el perro muerto; al humillarte así,

[32] Alusión bíblica, Mt 4, 19: «Venios detrás de mí y os haré pescadores de hombres».

[33] *Vid.* Pr 4, 19.

por hoy has salvado tu vida. Pero ahora abandona esta ciudad —o mañana saltaré sobre ti, un vivo sobre un muerto». Y cuando hubo dicho esto, el hombre desapareció; mas Zaratustra siguió su camino a través de las calles oscuras.

En la puerta de la ciudad se encontró con los enterradores. Le iluminaron el rostro con una antorcha, reconocieron a Zaratustra, y se burlaron de él. «Zaratustra trae al perro muerto, ¡celebramos que se haya convertido en enterrador! Pues nuestras manos están demasiado limpias para este asado. ¿Acaso quiere Zaratustra robarle el bocado al demonio? ¡Pues muy bien! ¡Y buen provecho para el banquete! ¡A no ser que el demonio resulte ser mejor ladrón que Zaratustra! —¡y robe a los dos, y devore a los dos!» Y se reían juntando las cabezas y cuchicheando.

Zaratustra no dijo ni una palabra y siguió su camino. Cuando había caminado dos horas, atravesando bosques y ciénagas, ya había oído suficiente los hambrientos aullidos de los lobos y también él tuvo hambre. Así que se detuvo ante una casa solitaria en la que ardía una vela.

«Me ha asaltado el hambre —dijo Zaratustra—, como un ladrón. En medio de bosques y ciénagas me asalta mi hambre, y en lo más profundo de la noche.

Extraños caprichos tiene mi hambre. Con frecuencia me viene después de comer, y hoy no vino en todo el día: ¿dónde se entretuvo?»

Y Zaratustra llamó a la puerta de la casa. Un hombre viejo apareció en el umbral; llevaba la vela en la mano y preguntó: «¿Quién viene a mi casa a interrumpir mi insomnio?».

«Un vivo y un muerto —dijo Zaratustra—. Dame de beber y de comer, lo he olvidado durante el día. Quien da de comer al hambriento, reconforta su propia alma: así habla la sabiduría.»[34] El viejo se fue, pero regresó al poco tiempo y ofreció pan y vino a Zaratustra. «Mal sitio es éste para hambrientos —dijo—; por eso vivo aquí. Hombres y animales acuden a mí, al ermitaño. Pero deja que tu compañero coma y beba, está más cansado que tú.» Zaratustra respondió: «Mi compañero está muerto, difícil me resultaría convencerle». «Eso no me incumbe —dijo el viejo de mal humor—; quien llama a mi puerta, debe tomar lo que le ofrezco. ¡Comed y que os vaya bien!»

[34] Sal 146, 5-7: «Bienaventurado... aquel que da de comer a los hambrientos».

Después Zaratustra caminó otras dos horas y confió en el camino y en la luz de las estrellas: pues era un asiduo caminante nocturno y amaba ver el rostro de todo lo durmiente. Mas, cuando comenzó a amanecer, Zaratustra se encontraba en un bosque profundo y no hallaba ningún camino. Dejó al muerto entonces apoyado en un tronco hueco —pues quería protegerlo de los lobos— y él se tendió en el suelo musgoso. Y se durmió al instante, con los miembros cansados, pero con un alma inmutable.

9

Largo tiempo durmió Zaratustra, y no sólo la aurora se reflejó en su rostro, sino también la mañana. Mas al fin se abrieron sus ojos: asombrado miró Zaratustra el bosque y el silencio, asombrado miró en su interior. Entonces se levantó deprisa, como un marino que de repente avista tierra, y gritó de alegría: pues había visto una verdad nueva. Y habló así a su corazón:

«Una luz se ha encendido en mi interior: necesito compañeros, y vivos —no compañeros muertos y cadáveres que lleve conmigo a donde quiera.

Compañeros vivos es lo que necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos —e ir a donde yo quiero ir.

Una luz se ha encendido en mi interior: ¡Zaratustra no debe hablar al pueblo, sino a compañeros de viaje! ¡No debe convertirse Zaratustra en el pastor o en el perro de un rebaño!

Para convencer a muchos de que se aparten del rebaño —para eso he venido. Ya pueden enojarse conmigo el pueblo y los rebaños: los pastores llamarán ladrón a Zaratustra.

Digo pastores, pero ellos se llaman a sí mismos los buenos y los justos. Digo pastores, pero ellos se llaman los creyentes de la fe ortodoxa.

¡Mirad a los buenos y los justos! ¿A quién es al que más odian? A quien rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al criminal: —mas él es el creador.

Acompañantes busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Colaboradores busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas.[35]

[35] El motivo de las tablas es una clara referencia bíblica: Ex 32, 19.

Acompañantes busca el creador, y ayudantes en la recolección, pues todo está en él maduro para la cosecha. Pero le faltan las cien hoces: por ello arranca las espigas y está enojado.[36]

Acompañantes busca el creador, que sepan afilar sus hoces. Se les llamará destructores y despreciadores del bien y del mal. Mas son los que cosechan y se regocijan.

Colaboradores en la creación busca Zaratustra, compañeros que cosechen con él y se regocijen con él busca Zaratustra.[37] ¡De qué le sirven rebaños, pastores y cadáveres!

Y tú, mi primer compañero, ¡descansa en paz! Bien te sepulté en tu árbol hueco, bien te he escondido de los lobos.

Mas ahora me separo de ti, ha pasado el tiempo. Entre aurora y aurora me llegó una verdad nueva.

No debo ser pastor, ni enterrador. Ni siquiera quiero volver a hablar una vez más al pueblo; es la última vez que hablo a un muerto.

Quiero unirme a los creadores, a los cosechadores, a los que se regocijen conmigo: quiero mostrarles el arco iris y todas las escaleras que conducen al superhombre.

Cantaré mi canción a los ermitaños y a las parejas de ermitaños, y a quien aún tenga oídos para lo inaudito, a ése quiero atribularle el corazón con mi felicidad.

Quiero perseguir mi meta, emprender mi camino; saltaré por encima de los vacilantes y rezagados. ¡Que mi marcha sea su ocaso!».

10

Esto es lo que Zaratustra dijo a su corazón cuando el sol se encontraba en su cenit: elevó entonces una mirada interrogante al cielo —pues oía arriba la aguda llamada de un ave. ¡Y en efecto! Un águila trazaba amplios círculos en el aire, y de ella pendía una serpiente, no como si fuese una presa, sino como una amiga, pues la llevaba enroscada al cuello.

---

[36] Mt 9, 37: «Entonces dijo a sus discípulos: la mies es abundante, pero los braceros son pocos». Mt 12, 1: «En una ocasión iba Jesús caminando por los sembrados. Era sábado. Sus discípulos sintieron hambre y se pusieron a arrancar espigas y a comerlas».

[37] *Vid.* (V 12 (23)): «El más solitario de los solitarios, el hombre, ya no busca un dios, sino un compañero. Éste será el impulso mitogenético del futuro. Busca al amigo del hombre».

«¡Son mis animales! —dijo Zaratustra, y se alegró de todo corazón—.[38] El animal más orgulloso bajo el sol y el animal más astuto bajo el sol —han salido de exploración. Quieren averiguar si Zaratustra vive todavía. En verdad, ¿vivo aún?

He encontrado más peligroso el trato con los hombres que con los animales; Zaratustra sigue caminos peligrosos. ¡Que me guíen mis animales!»

Una vez que Zaratustra hubo dicho esto, recordó las palabras del ermitaño en el bosque, suspiró y habló así a su corazón:

«¡Ojalá fuera yo más astuto! ¡Ojalá fuera astuto de verdad, como mi serpiente!

---

[38] Para Nietzsche, en su rico bestiario poético, el águila simboliza el orgullo, y la serpiente, «que tiene la capacidad de cambiar sus opiniones», la astucia. Con ellos se abarca lo más alto y lo más bajo, el águila aspira a las alturas, la serpiente se arrastra por la tierra. En libros sobre fauna y flora de la Antigüedad, al águila se le atribuía la capacidad de mirar al sol sin pestañear, no en vano varias mitologías la han consagrado al dios sol y han simbolizado con ella la victoria de la luz sobre los poderes oscuros. Por su parte, la serpiente, con claros rasgos positivos en el mundo griego, debió a su capacidad de cambiar de piel la asociación con el rejuvenecimiento. En Nietzsche se encuentra a menudo la metáfora del «cambio de piel» como avance en el conocimiento. El hecho de que en varias mitologías el águila y la serpiente aparezcan como enemigos implacables, nos hace suponer que Nietzsche pensó en ellos con el ánimo de una reconciliación de los contrarios. En la elección de los animales domésticos de Zaratustra también puede haber desempeñado un papel importante la rica iconografía cristiana. El águila, por ejemplo, simboliza con frecuencia, cuando se la representa venciendo a la serpiente, a Cristo, y como símbolo del evangelista Juan forma parte de la *Maiestas Domini*. Asimismo, aparece con frecuencia como atributo de numerosos santos. La serpiente, en cambio, posee una simbología ambigua. En el AT predomina una visión negativa debido al pecado original, además se la considera un animal malo e impuro, pero en el NT se encuentran rasgos positivos. En esta línea se puede citar Mt 10, 16: «Yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, astutos como serpientes y sencillos como palomas», o Jn 3, 14: «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto para que todo el que crea en él tenga vida eterna». Para los Padres de la Iglesia, la serpiente enroscada también llegó a simbolizar el tiempo (*vid.* Sachs, Badstübner, Neumann, *Christliche Ikonographie*, Múnich, 1996). Es muy posible que otra de las fuentes fundamentales de Nietzsche fuese la obra de Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig y Darmstadt, 1837-1841, en la que se habla de la religión zoroástrica basada en el conflicto entre la fuente divina de la luz y de la bondad, Ormuz el águila, y la fuente satánica de la oscuridad y del mal, Ahriman el dragón. Dos ilustraciones en la obra de Creuzer pudieron llamar la atención de Nietzsche, en ellas se reproducen dos monedas romanas en una de las cuales aparece Júpiter con el águila imperial y en otra el águila entre una serpiente y un rayo.

Pero aquí pido algo imposible: ¡por eso pido a mi orgullo que acompañe siempre a mi astucia!

Y si un día me abandona mi astucia: —¡ay, le gusta huir de mí volando!— ¡que mi orgullo vuele con mi necedad!».

—Así comenzó el ocaso de Zaratustra.

LOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA

DE LAS TRES TRANSFORMACIONES

Os menciono tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transforma en camello, y el camello en león y, por último, el león en niño.[39]

Para el espíritu en que mora la veneración, para el espíritu fuerte y resistente, hay muchas cargas pesadas: su fortaleza demanda lo difícil y pesado.

¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de la pesadez,[40] y se arrodilla como el camello, y quiere que lo carguen bien.

¿Qué es lo más pesado para vosotros, héroes?, así pregunta el espíritu de la pesadez, para que yo lo cargue sobre mí y me alegre de mi fortaleza.

---

[39] En esta alegoría, de evidente sabor oriental, Nietzsche ilustra las tres fases en el acercamiento a la verdad. En la primera, la del camello, la verdad coincide con la verdad metafísica, en concreto la de Schopenhauer. En la siguiente fase, la del león, la verdad pasa a ser la de la ciencia positiva, y esta fase coincide con la época nietzschiana de *Humano, demasiado humano* y *La ciencia jovial*; la última fase es la del niño, la del nihilismo, cuya verdad se manifiesta en el principio: «No hay ninguna verdad».

[40] «*Geist der Schwere*»: Nietzsche predica la necesidad de aligerarse de cargas existenciales que impiden el desenvolvimiento vital del individuo. Ferrater Mora, en su *Diccionario de filosofía*, lo asocia con el «*esprit de sérieux*»: «El espíritu de pesadez y el "espíritu de seriedad" en filosofía se manifiestan cuando se toma la filosofía, y en particular la propia filosofía —que es las más de las veces una filosofía ajena apropiada— demasiado en serio, haciéndose escolástica: grave, académica y pomposa. Contra todo ello puede ser útil cierto "espíritu de ligereza" y hasta de "liviandad", que restituye a la filosofía sus posibilidades creadoras. En este sentido puede decirse que Pascal se opuso al "*esprit de sérieux*": "Burlarse de la filosofía —escribió en los *Pensamientos*— es verdaderamente filosofar"» (tomo II, pág. 1014).

¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a su propia arrogancia? ¿Hacer brillar su estulticia para burlarse de la propia sabiduría?

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa, cuando ésta celebra su victoria? ¿Subir altas montañas para tentar al tentador?

¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y padecer hambre anímica por amor a la verdad?

¿O acaso es: estar enfermo y mandar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos que nunca oyen lo que quieres?

¿O acaso es: meterse en agua sucia cuando es el agua de la verdad, y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian, y ofrecer la mano al fantasma cuando nos quiere asustar?

Con estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de la pesadez: semejante al camello que se interna presuroso en el desierto, así se interna él en su propio desierto.

Pero en el más solitario de los desiertos se produce la segunda transformación: el espíritu se convierte aquí en león, quiere apresar la libertad y ser soberano en su propio desierto.

Busca aquí a su último señor: quiere convertirse en su enemigo y en el de su último dios, quiere luchar con el gran dragón para obtener la victoria.

¿Quién es el gran dragón a quien el espíritu ya no quiere llamar señor ni Dios? «Tú debes», así se llama el gran dragón. Mas el espíritu del león dice: «Yo quiero».

«Tú debes» le cierra el paso, brillando como el oro; es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas reluce áureo el «tú debes».

Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: «Todos los valores de las cosas —relucen en mí».

«Todos los valores ya han sido creados, y yo soy —todos los valores creados. ¡En verdad, no debe haber más ningún "Yo quiero"!», así habló el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué se necesita al león en el espíritu? ¿No basta el animal de carga, que renuncia y es obediente?

Crear valores nuevos —eso aún no lo logra el león: pero crearse la libertad para nuevos actos creadores— de eso sí es capaz el poder del león.

Crearse libertad y también un sagrado no ante el deber: para eso, hermanos míos, es necesario el león.

Tomarse el derecho de nuevos valores —ése es el tomar más te-

rrible para un obediente espíritu de la pesadez. En verdad, para él eso es un robo y algo propio de un depredador.

En otro tiempo el espíritu amó el «Tú debes» como la cosa más sagrada: ahora tiene que encontrar delirio y capricho incluso en lo más sagrado, con el fin de poder robar la libertad de su amor: para ese robo se necesita el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué puede hacer el niño de lo que el león fue incapaz? ¿Por qué el rapaz león aún tiene que convertirse en niño?

El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí.[41]

Sí, hermanos míos, para el juego de la creación se necesita un sagrado «decir sí»: el espíritu quiere ahora su voluntad, el apartado del mundo gana su mundo.

Os he mencionado tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león y, por último, el león en niño.

Así habló Zaratustra.[42] Y entonces se encontraba en la ciudad llamada: La Vaca Multicolor.[43]

---

[41] *Vid.* Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 37: «Nada te ha movido, tú mismo eres la rueda que gira por sí misma y no tiene descanso».

[42] La fórmula repetida «Así habló Zaratustra», que también da título a la obra, puede tener su origen en una frase sánscrita que Nietzsche leyó y anotó en sus cuadernos: «Así habló el santo» *(Iti vattakam)*, *vid.* Naumann (24), pero también se ha considerado una traducción de «*tade*» o «*hode legei...*», expresiones que solían emplear los filósofos presocráticos para iniciar sus escritos. En la célebre traducción de los fragmentos de Heráclito realizada por Diels se puede leer «Así habló Heraldeios».

[43] Sigue sin saberse con seguridad el origen de este nombre, aunque reina cierta coincidencia en que puede tratarse de una traducción literal del nombre de la ciudad Kalmasadalmyra, en la lengua Pali, «Kammasuddaman», que significa La Vaca Multicolor o La Ternera Multicolor. Así al menos lo afirma, entre otros, Freny Mistry en su libro *Nietzsche and Buddhism*. Naumann añade (pág. 34) que en torno al año 1400 un barco llevaba el mismo nombre en Hamburgo. Por lo demás, la ciudad se ha solido identificar con Génova, pues en Rapallo, cerca de Génova, se originaron los primeros discursos de Zaratustra. Asimismo, la caverna de Zaratustra se ha creído localizar en el paraje de Montefino.

DE LAS CÁTEDRAS DE LA VIRTUD

A Zaratustra le habían elogiado a un sabio que sabía hablar bien del dormir y de la virtud; mucho se le honraba y recompensaba por ello, y todos los jóvenes se sentaban ante su cátedra. Zaratustra acudió a él y se sentó con todos los jóvenes. Y el sabio habló así:

«¡Sentid respeto y pudor ante el dormir! ¡Eso es lo primero! ¡Y evitad a todos los que duermen mal y velan por la noche!

Pudoroso es incluso el ladrón ante el dormir, siempre roba en silencio por la noche. Mas el vigilante nocturno es deshonesto, con impudicia lleva su corneta.

Dormir no es un arte pequeño: para ello se necesita velar el día entero.

Diez veces tienes que superarte a ti mismo durante el día: eso crea un cansancio benefactor y es adormidera para el alma.

Diez veces tienes que volver a reconciliarte contigo mismo; pues la superación es amargura, y mal duerme el intransigente.

Diez verdades tienes que encontrar durante el día: de otro modo, sigues buscando la verdad por la noche, y tu alma se queda hambrienta.

Diez veces tienes que reír durante el día y alegrarte: de otro modo, el estómago, ese padre de la aflicción, te molesta por la noche.

Pocos lo saben: pero es preciso tener todas las virtudes para dormir bien. ¿Daré falso testimonio? ¿Cometeré adulterio?

¿Me dejaré llevar por el deseo y codiciaré a la sierva de mi prójimo?[44] Todo esto se aviene mal con el buen dormir.

---

[44] Ex 20, 17: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que le pertenezca».

Y aunque se tengan todas las virtudes, aún se debe tener en cuenta una cosa: hay que mandar a dormir a las virtudes en el momento oportuno.

¡Para que no se enzarcen unas con otras, esas bellas mujercitas!

¡Ni contigo, infeliz!

Paz con Dios y con el vecino: así lo quiere el buen dormir. ¡Y paz, incluso, con el diablo del vecino! De lo contrario, rondará de noche por tu casa.

¡Honra a la autoridad y a la obediencia, y también a la autoridad torcida! Así lo quiere el buen dormir. ¿Qué puedo yo hacer para evitar que el poder guste de caminar sobre piernas torcidas?[45]

Para mí será siempre el mejor pastor aquel que conduce su oveja a la más verde pradera:[46] eso se aviene bien con el buen dormir.

No quiero muchos honores, ni grandes tesoros, eso inflama el bazo. Pero mal se duerme sin un buen nombre y sin un pequeño tesoro.

Prefiero una compañía pequeña a una mala: mas se tiene que ir y tiene que venir en el momento oportuno. Así se aviene con el buen dormir.

Mucho me gustan también los pobres de espíritu:[47] fomentan el sueño. Son dichosos, en especial cuando siempre se les da la razón.

Así transcurre el día del virtuoso. ¡Mas cuando llega la noche me guardo mucho de llamar al sueño! ¡El sueño, que es el señor de las virtudes, no quiere que lo llamen!

Sino que pienso en lo que he hecho y pensado durante el día. Rumiando me pregunto a mí mismo, paciente como una vaca: ¿cuáles han sido tus diez superaciones?

¿Y cuáles han sido las diez reconciliaciones, y las diez verdades, y las diez risas con que mi corazón se ha complacido?

Reflexionando sobre estas cuestiones, y mecido por cuarenta pensamientos, de repente me asalta el sueño, el no invocado, el señor de las virtudes.

---

[45] Paráfrasis de Rm 13, 1-7: «Todos deben someterse a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas, etc.».

[46] Sal 23, 1-2: «El Señor es mi pastor, nada me falta. / En prados de hierba fresca me hace reposar, / me conduce junto a aguas tranquilas, y repone mis fuerzas».

[47] Mt 5, 3: «Dichosos los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos».

El sueño llama a mis ojos: éstos, entonces, se tornan pesados. El sueño roza mi boca, y ésta queda abierta.

En verdad, de puntillas viene a mí el más querido de los ladrones, y me roba mis pensamientos. Quedo entonces yo de pie y absorto, igual que esta cátedra.

Pero no permanezco de pie durante mucho tiempo: enseguida me tiendo».

Mientras Zaratustra oía hablar así al sabio, reía en su corazón, pues se le había encendido una luz. Y habló así a su corazón:

«Un necio es para mí este sabio, con sus cuarenta pensamientos: pero creo que entiende mucho de dormir.

¡Dichoso[48] quien viva en la proximidad de este sabio! Semejante sueño es contagioso, contagia aun a través de una gruesa pared.

Un hechizo mora también en su cátedra. Y no en vano se han sentado los jóvenes ante el predicador de la virtud.

Su sabiduría reza: velar para dormir bien. Y en verdad, si la vida no tuviera ningún sentido, y yo tuviera que elegir lo absurdo, éste sería para mí el absurdo más digno de elegirse.

Ahora comprendo claramente qué se buscaba antes por encima de todo cuando se buscaban maestros de la virtud. ¡Se buscaba un buen sueño y, para ello, virtudes que obrasen como adormideras!

Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar:[49] no conocían un mejor sentido de la vida.

Y aún hoy hay algunos, como este predicador de la virtud, y no siempre tan honestos: pero su tiempo ha pasado. Y no hace mucho que están de pie: ya se tienden.

Dichosos son estos soñolientos: pues pronto estarán dormidos».

Así habló Zaratustra.

---

[48] Nietzsche sigue el modelo de las bienaventuranzas del Nuevo Testamento, por ejemplo en Mt 5, 1-12, Lc 6, 20-22.

[49] Oldenberg, en la biografía ya mencionada de Buda, escribe (pág. 51): «En la vida terrenal, la bienaventuranza de la consumación, la cual se ha desprendido del hacer y del dejar de hacer, del bien y del mal, tiene su preludio e imagen en el estado del sueño más profundo, cuando el mundo, que rodeaba al espíritu en la vigilia, ha desaparecido de él y tampoco aparece ningún sueño; cuando duerme "como un niño o como un gran sabio". Cuando él, dormido, no siente ningún deseo y no contempla ninguna imagen onírica [...]. No nos equivocaremos si reconocemos el primer estadio de estas ideas en lo siguiente: cuando se busca, según un modelo terrenal, el regreso a una unidad cósmica, se tiene que ofrecer [...], como lo más natural y próximo, la tranquilidad del profundo dormir sin sueños».

DE LOS TRASMUNDANOS[59]

En otro tiempo Zaratustra también proyectó su ilusión más allá del hombre, como todos los trasmundanos. El mundo le pareció entonces la obra de un dios sufriente y atormentado.

«El mundo me parecía un sueño, y la creación poética de un dios; un humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.

El bien y el mal, el placer y el dolor, yo y tú —todo eso me parecía un humo coloreado ante ojos creadores. El creador quiso apartar la mirada de sí mismo, —entonces creó el mundo.

Un placer embriagador es para el que sufre, apartar la mirada de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Un placer embriagador, un perderse a sí mismo me pareció hace tiempo el mundo.

Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna —un placer embriagador para su imperfecto creador— así me pareció una vez el mundo.

---

[59] «*Hinterweltler*», asumimos aquí la traducción de «trasmundano», ya consolidada, de Andrés Sánchez Pascual. Con esta acuñación nietzschiana se hace referencia a los metafísicos. *Vid. Fortuna del historiador*: «Cuando oímos hablar a los sutiles metafísicos y trasmundanos, sentimos ciertamente nosotros, los otros, que somos los "pobres de espíritu", pero también que es nuestro el reino de los cielos del cambio, con primavera y otoño, invierno y verano, y de ellos el trasmundo, con sus grises, gélidas e infinitas tinieblas y sombras. —Así se habló alguien en su paseo al sol matinal: alguien al que, en la historia, no sólo se le vuelve a transformar el espíritu, sino también el corazón, y que, en contraposición con los metafísicos, está feliz por albergar en sí mismo, no "un alma inmortal", sino muchas almas mortales». El término «*Hinterweltler*» expresa no sólo una traducción casi literal de «metafísico», «lo que está después de la naturaleza», sino que, como ha destacado Naumann (pág. 133), emite un juicio contra los que creen en un más allá y traicionan el «más acá».

Así proyecté yo también una vez mi ilusión más allá del hombre, como todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad?

¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y delirio humano, como todos los dioses!

Humano era, y sólo un pobre fragmento de hombre y de yo: de mis propias cenizas y brasas surgió ese fantasma, ¡y en verdad!, ¡no vino a mí desde el más allá!

¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al atormentado, yo llevé mis propias cenizas a la montaña, y allí me inventé una llama más luminosa. ¡Y mira! ¡El fantasma *se apartó* de mí!

Sufrimiento supondría ahora para mí, y tormento para el curado, creer en semejantes fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí y humillación. Así hablo a los trasmundanos.

Sufrimiento fue, e impotencia —lo que creó a todos los trasmundanos; y aquel breve delirio de felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos.

Cansancio, que quiere alcanzar el final con un solo salto, con un salto mortal; un cansancio pobre e ignorante que ya no quiere ni querer: él fue quien creó a todos los dioses y trasmundos.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo —palpaba los últimos muros con los dedos de un espíritu trastornado.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, —oyó que el vientre del ser le hablaba.

Y entonces quiso atravesar con la cabeza los últimos muros, y no sólo con la cabeza, —para pasar a "aquel mundo".

Pero "aquel mundo" está bien oculto de los hombres, aquel mundo inhumano y deshumanizado que es una nada celestial; y el vientre del ser no habla de ninguna manera al hombre, a no ser como hombre.

En verdad, todo ser es difícil de demostrar, y también es difícil hacerle hablar. Decidme, hermanos, ¿acaso no es la más extraña de todas las cosas la mejor demostrada?

Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo continúan hablando de su ser de la manera más sincera, este yo que quiere, crea y valora, y que es la medida y el valor de las cosas.

Y este ser sincerísimo, el yo —habla del cuerpo, y todavía quiere el cuerpo, aun cuando poetice, fantasee o revolotee con alas rotas.

Ese yo aprende a hablar cada vez con mayor sinceridad: y cuanto más aprende, más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra.

Un nuevo orgullo me ha enseñado mi yo, y es el que yo enseño a los hombres: a dejar de esconder la cabeza en la tierra de las cosas celestiales, a llevarla al aire y libremente, una cabeza terrena, ¡que es la que da sentido a la tierra!

Una nueva voluntad enseño yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y considerarlo bueno y no apartarse furtivamente de él, como hacen los enfermos y los moribundos!

Eran enfermos y moribundos los que despreciaban el cuerpo y la tierra, y los que inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras:[51] ¡pero también estos dulces y aciagos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra!

Querían escapar de su miseria, y consideraban que las estrellas estaban demasiado lejanas. Entonces suspiraron: "¡Oh, si aún hubiese caminos celestiales, si pudiésemos deslizarnos en otro ser y en otra felicidad!". Se inventaron entonces sus furtivos senderos y sus pócimas de sangre.[52]

Estos ingratos se figuraron que podían sustraerse a su cuerpo y a esta tierra. Mas ¿a quién agradecían el éxtasis y la convulsión de ese goce? A su cuerpo y a esta tierra.

Indulgente es Zaratustra con los enfermos. En verdad, no se enoja con sus formas de consuelo y de ingratitud. ¡Ojalá se conviertan en convalecientes y en superadores, y se creen un cuerpo superior!

Tampoco se enoja Zaratustra con el convaleciente cuando éste mira con ternura hacia su ilusión y camina furtivamente a medianoche alrededor de la tumba de su dios: mas sus lágrimas siguen siendo para mí enfermedad y cuerpo enfermo.

Siempre hubo mucha gente enferma entre quienes fantasean y son adictos a la divinidad; con furia odian al conocedor y a la más joven de las virtudes, que se llama: la honestidad.

Siempre vuelven la mirada hacia tiempos sombríos, entonces, en efecto, ilusión y fe eran dos cosas distintas; el delirio de la razón era semejanza con Dios, y la duda, pecado.

---

[51] 1 P 1, 18-19: «Sabed que no habéis sido liberados de la conducta idolátrica heredada de vuestros mayores con bienes caducos —el oro y la plata—, sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin mancha y sin tacha».

[52] Reminiscencias de Mt 26, 27-28: «Tomó luego una copa y, después de dar las gracias, se la dio diciendo: Bebed todos de ella, porque ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados».

Demasiado bien conozco a estos hombres semejantes a Dios: quieren que se crea en ellos, y que la duda sea pecado. Sé demasiado bien, además, qué es aquello en lo que más creen.

En verdad, no en trasmundos y gotas de sangre redentoras: sino en el cuerpo es en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos la cosa en sí.[53]

Pero para ellos el cuerpo es una cosa enfermiza, y con gusto se librarían de su propia piel. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predican trasmundos.

Es mejor, hermanos míos, que oigáis la voz del cuerpo sano: la suya es una voz más sincera y pura.

Con más sinceridad y pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y cuadrado:[54] y habla del sentido de la tierra.»

Así habló Zaratustra.

[53] Alusión a la «cosa en sí» *(Ding an sich)* kantiana, término con el que se refería a lo que se halla fuera del marco de la experiencia posible, en definitiva, a lo que trasciende las posibilidades del conocimiento humano. Esta alusión polemizadora también afecta a Schopenhauer, que llegó a identificar la «cosa en sí» con la Voluntad.

[54] Metáfora empleada, entre otros filósofos griegos, por Aristóteles en su *Retórica* (1411b26-27).

DE LOS DESPRECIADORES DEL CUERPO

Quiero decirles mi palabra a los despreciadores del cuerpo. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino sólo decirle adiós a su cuerpo —y así enmudecer.

«Cuerpo soy, y alma» —así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Mas el despierto, el sabio, dice: soy enteramente cuerpo, y nada más; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo, hermano mío, es también tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero lo más grande es aquello en lo que no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: que no dice «yo», sino que hace «yo».

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu reconoce, nunca tiene su fin en sí mismo. Pero tanto el sentido como el espíritu quisieran convencerte de que son el final de todas las cosas: así son de vanidosos.

El sentido y el espíritu son instrumentos y juguetes, tras ellos aún se encuentra el «sí mismo». El «sí mismo» también busca con los ojos de los sentidos, también escucha con los oídos del espíritu.

El «sí mismo» siempre escucha y busca: compara, somete, conquista, destruye. Domina y también es el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un poderoso soberano, un sabio desconocido —se llama «sí mismo». Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu «sí mismo» se ríe de tu yo y de sus orgullosos brincos. «¿Qué significan para mí esos brincos y vuelos del pensamiento? —se dice—. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy el andador del yo y el apuntador de sus conceptos.»

El «sí mismo» dice al yo: «¡siente dolor aquí!». Entonces sufre el yo y piensa en cómo puede cesar el dolor —y precisamente para eso *debe* pensar.

El «sí mismo» dice al yo: «¡siente placer aquí!». Entonces se regocija el yo y piensa en cómo seguir regocijándose con frecuencia —y precisamente para eso *debe* pensar.

Una palabra quiero decirles a los despreciadores del cuerpo. Despreciar les lleva a apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar, el valor y la voluntad?

El «sí mismo» creador se creó el respetar y el despreciar, se creó el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó el espíritu como una mano de su voluntad.

Aún en vuestra estulticia y desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro «sí mismo». Yo os digo: también vuestro «sí mismo» quiere morir y se aparta de la vida.

Ya no puede lo que más quiere: —crearse por encima de «sí mismo». Eso es lo que más quiere, ésa es toda su pasión.

Pero ya es demasiado tarde para hacerlo: —por eso, despreciadores del cuerpo, vuestro «sí mismo» quiere sucumbir.

¡Vuestro «sí mismo» quiere sucumbir, y por eso os habéis convertido en despreciadores del cuerpo! Pues ya no lográis crear por encima de vosotros.

Y por eso ahora os enojan la vida y la tierra. Hay una envidia inconsciente en la torcida mirada de vuestro desprecio.

¡Yo no sigo vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Para mí no sois puentes hacia el superhombre!

Así habló Zaratustra.

DE LAS ALEGRÍAS Y DE LAS PASIONES

Hermano mío, si tú tienes una virtud, y es tu virtud, no la tienes en común con nadie.

Cierto, quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y entretenerte con ella.

¡Y he aquí que ahora tienes su nombre en común con el pueblo, y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y rebaño!

Mejor harías en decir: «Inexpresable y sin nombre es lo que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, que, además, es el hambre de mis entrañas».

Que tu virtud sea demasiado elevada para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences por balbucear al hacerlo.

Habla y balbucea así: «Éste es *mi* bien, esto es lo que amo, así me gusta del todo, sólo así quiero el bien.

No lo quiero como una ley de Dios, ni como un principio o una necesidad de los hombres; para mí no es ningún indicador hacia super-tierras y paraísos.

Lo que yo amo, es una virtud terrenal: poca inteligencia hay en ella, y lo que menos hay es la razón de todos.

Pero ese pájaro construyó su nido en mí, por eso lo amo y lo acaricio, —ahora incuba en mí sus huevos de oro».

Así debes balbucear y alabar tu virtud.

Una vez tuviste pasiones y las llamaste malvadas. Pero ahora tan sólo tienes tus virtudes: ellas surgieron de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de estas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

Y aunque fueras de la estirpe de los coléricos o de los voluptuosos o de los fervorosos o de los vengativos:

Al final todas tus pasiones se convertirían en virtudes y todos tus demonios en ángeles.

Una vez tuviste muchos perros salvajes en tu sótano, pero al final se transformaron en pájaros y en dulces cantoras.

De tus venenos has extraído tu bálsamo;[55] has ordeñado a tu vaca Aflicción, —ahora bebes la dulce leche de su ubre.

Y de ahora en adelante nada malo surgirá ya de ti, a no ser el mal que surge de la lucha de tus virtudes.

Hermano mío, si eres afortunado, tienes una *sola* virtud y ninguna más: así pasarás más ligero sobre el puente.

Es algo distinguido tener muchas virtudes, pero un destino difícil. Y más de uno se fue al desierto y se mató porque estaba cansado de ser batalla y campo de batalla de virtudes.

Hermano mío, ¿son malas la batalla y la guerra? Pero ese mal es necesario, como necesarios son la envidia y el recelo y la calumnia entre tus virtudes.

Mira cómo cada una de tus virtudes codicia lo supremo: quiere la totalidad de tu espíritu para que éste sea *su* heraldo, ella quiere toda tu fuerza arrebatada por la ira, el odio y el amor.

Cada virtud está celosa de la otra, y los celos son una cosa terrible. También las virtudes pueden sucumbir por los celos.

Quien se ve rodeado por la llama de los celos, al final, como el escorpión, termina volviendo hacia sí mismo el aguijón envenenado.

¡Ay, hermano mío! ¿Aún no has visto a una virtud calumniarse y apuñalarse a sí misma?

El hombre es algo que se debe superar: y por eso debes amar tus virtudes, —pues sucumbirás por su causa.

Así habló Zaratustra.

[55] *Vid.* Am 6, 6.

DEL PÁLIDO DELINCUENTE

Vosotros, jueces y sacrificadores, ¿no queréis matar hasta que el animal haya humillado la cabeza?[58] Mirad, el pálido delincuente ha humillado la cabeza: en sus ojos habla el gran desprecio.

«Mi yo es algo que debe ser superado, mi yo es para mí el gran desprecio del hombre»: así hablan sus ojos.

Su instante supremo fue cuando se juzgó a sí mismo: ¡no dejéis que el sublime recaiga en su bajeza!

No hay salvación alguna para quien sufre tanto por sí mismo, a no ser la muerte rápida.

Vuestro matar, jueces, debe ser compasión y no venganza. ¡Y al matar, cuidad bien de que vosotros mismos justifiquéis la vida!

No basta que os reconciliéis con aquel a quien matáis. Que vuestra tristeza sea amor al superhombre: ¡así justificaréis el seguir viviendo!

«Enemigo», debéis decir, pero no «malvado»; «enfermo», debéis decir, pero no «infame»; «necio», debéis decir, pero no «pecador».

Y tú, rojo juez, si dijeras en voz alta todo lo que has hecho en pensamiento: todos gritarían: «¡Fuera esa inmundicia y ese gusano venenoso!».

Pero una cosa es el pensamiento, otra la acción, y otra diferente la imagen de la acción. La rueda del motivo no gira entre ellos.

Una imagen puso pálido a este pálido hombre. Estaba a la altura de su acto cuando lo cometió: pero no soportó su imagen, una vez cometido.

---

[58] *Vid. Das System des Vedanta*, de Paul Deussen (Leipzig, 1882, pág. 324): «Se debe solicitar su consentimiento al animal del sacrificio».

A partir de entonces siempre se vio como el autor de un *solo* acto. A esto llamo yo demencia: la excepción se invirtió, convirtiéndose para él en la esencia.

La línea en el suelo hechiza a la gallina; el golpe que él dio, hechizó a su pobre razón —demencia después de la acción, así llamo yo a eso.

¡Oíd, jueces! Aún existe otra demencia: y es anterior a la acción. ¡Ay, para mí no habéis profundizado lo bastante en esa alma!

Así habla el rojo juez: «¿Por qué mató este criminal? Quería robar». Pero yo os digo: su alma quería sangre, no botín, ¡estaba sediento de la felicidad del cuchillo!

Mas su pobre razón no comprendía ese desvarío y le convenció. «¡Qué importa la sangre! —dijo—; ¿no quieres al menos hacer de ello un robo? ¿Tomarte una venganza?»

Y él escuchó a su pobre razón: como plomo pesaban sus palabras sobre él, —entonces robó al matar. No quería avergonzarse de su demencia.

Y ahora vuelve a pesar sobre él el plomo de su culpa, y una vez más su pobre razón se ve tan rígida, tan paralizada, tan pesada.

Si sólo pudiera sacudir la cabeza, su carga caería rodando, pero ¿quién sacude esa cabeza?

¿Qué es ese hombre? Un cúmulo de enfermedades que se propagan en el mundo a través del espíritu: allí quieren hacer su botín.

¿Qué es ese hombre? Un ovillo de serpientes salvajes, que raramente tienen paz entre sí, —y entonces cada una sale por sí misma a buscar botín en el mundo.

¡Mirad ese pobre cuerpo! Lo que padecía y codiciaba, lo interpretaba para sí esa pobre alma —lo interpretaba como un placer asesino y codicia por la felicidad del cuchillo.

Quien ahora se pone enfermo, se ve asaltado por el mal, por lo que ahora es malo: quiere hacer daño con aquello que a él le hace daño. Pero ha habido otros tiempos y otro mal y otro bien.

En otro tiempo eran malas la duda y la voluntad de sí mismo. En aquel entonces el enfermo se convertía en bruja y hereje: sufrió como bruja y hereje y así quería hacer sufrir.

Pero esto no quiere penetrar en vuestros oídos. Perjudica a vuestros buenos y justos, me decís. ¡Mas, qué me importan a mí vuestros buenos y justos!

Muchas cosas de vuestros buenos y justos me causan repugnancia, y, en cambio, no su mal. ¡Quisiera que tuvieran una demencia por la que sucumbir, como ese pálido delincuente!

En verdad, quisiera que su demencia se llamara verdad o fidelidad o justicia: pero ellos tienen su virtud para vivir largo tiempo y en un deplorable bienestar.

Yo soy un asidero en la corriente: ¡que me agarre quien pueda! Pero no soy vuestra muleta.—

Así habló Zaratustra.

DEL LEER Y ESCRIBIR

De todo lo escrito sólo amo aquello que uno ha escrito con su sangre. Escribe con sangre: y sabrás que la sangre es espíritu.

No es fácil comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen.

Quien conoce al lector, ya no hace nada por el lector. Un siglo más de lectores —y apestará hasta el espíritu.

El que cualquiera pueda aprender a leer, a la larga termina por corromper no sólo el escribir, sino también el pensar.

En otro tiempo el espíritu era Dios, después se convirtió en hombre, y ahora se convierte incluso en plebe.

Quien escribe con sangre y con sentencias, no quiere que le lean, sino que le aprendan de memoria.

En las montañas el camino más corto es el de una cumbre a otra, pero para eso has de tener piernas largas. Las sentencias deben ser cumbres: y aquellos a quienes se habla, hombres altos y fuertes.[57]

El aire débil y puro, el peligro cercano y el espíritu lleno de una alegre maldad: todo eso congenia bien.

Quiero tener duendes a mi alrededor, pues soy valeroso. El valor que ahuyenta los fantasmas, se crea sus propios duendes, —el valor quiere reír.

---

[57] *Vid. Ensayos*, de Emerson, pág. 371: «Sentémonos separados como los dioses, que hablan entre sí de cumbre a cumbre alrededor del Olimpo». En *Nuevos ensayos*, pág. 9: «El poeta reconoce el miembro que falta en la alegría que siente al encontrarlo, el poeta nos presta infinitas experiencias, como un dios que avanza de cumbre en cumbre y sólo pone los pies en los picos de las montañas».

Ya no comparto sentimientos con vosotros: esa nube que veo debajo de mí, esa negrura y pesadez de la que me río, —precisamente ésa es vuestra nube tormentosa.

Miráis hacia arriba cuando anheláis elevación. Y yo miro hacia abajo porque estoy elevado.[58]

¿Quién de vosotros puede reír y estar elevado a la vez?

Quien sube a las montañas más altas, se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la realidad.

Valerosos, despreocupados, burlones, violentos, —así nos quiere la sabiduría: ella es una mujer y siempre ama sólo a un guerrero.

Vosotros me decís: «La vida es difícil de soportar». Pero ¿para qué tendríais vuestro orgullo por la mañana y vuestra resignación por las noches?

La vida es difícil de soportar: ¡no me seáis tan delicados! Todos nosotros somos hermosos borricos y pollinas de carga.[59]

¿Qué tenemos en común con el capullo de rosa que tiembla por una gota de rocío en sus pétalos?

Es cierto: no amamos la vida porque estemos acostumbrados a vivir, sino porque estamos acostumbrados a amar.

Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay algo de razón en la demencia.[60]

Y también a mí, que soy bueno con la vida, me parece que las mariposas y burbujas de jabón son las que más saben de la felicidad, y quienes son de su especie entre los hombres.

Contemplar cómo aletean esas almitas ligeras, locas, grráciles y vacilantes —eso impulsa a Zaratustra a llorar y a cantar.

Tan sólo creería en un dios que supiese bailar.[61]

---

[58] Nietzsche a H. von Stein, principios de diciembre de 1882: «Le digo sinceramente que yo mismo tengo demasiado de esa "trágica" complexión en el cuerpo como para no renegar de ella con frecuencia; mis vivencias, en grande y en pequeño, siempre toman el mismo curso. Entonces lo que más anhelo es una altura desde la cual el problema trágico quede por debajo de mí».

[59] Mt 21, 5: «Decid a la hija de Sión: / Mira, tu rey viene a ti, / humilde y sentado en un asno, / en un pollino, cría de un animal de carga».

[60] *Vid.* Shakespeare, *Hamlet*, II, 2.

[61] ¿A qué dios se puede referir Zaratustra? Sobre este aspecto la mayoría de los comentaristas coinciden en Dioniso; que aunque no es mencionado expresamente por su nombre, se halla muy presente en toda la obra; pero tampoco se puede descartar a Shiva, la deidad del panteón hindú. En el siglo XIX se produjo un enorme interés por las mitologías asiáticas. Entre los amigos de Nietzsche se encontraba Paul Deussen, un gran experto en ese ámbito que escribió un impor-

Y cuando vi a mi demonio, lo encontré serio, concienzudo, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez —él hace caer todas las cosas.

No se mata con la ira, sino con la risa. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez!

He aprendido a caminar: desde entonces me permito correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero que se me empuje para moverme de un sitio.

Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo por debajo de mí, ahora baila un dios a través de mí.

Así habló Zaratustra.

tante estudio sobre el *Vedanta*; en su obra pudo leer Nietzsche rasgos del simbolismo de Shiva. En cuanto a Dioniso, desde *El nacimiento de la tragedia*, el dios griego, debido al carácter orgiástico de su culto y a su aura apasionada e instintiva, se convirtió en un símbolo de la vida. Precisamente la danza se concibe como la legitimación del amor a la vida, como el síntoma de la salud espiritual y física. En la correspondencia con Erwin Rohde se puede comprobar el interés de Nietzsche por los distintos aspectos de la mitología griega. Recordemos asimismo que en el siglo XIX se comparó frecuentemente a Dioniso con Shiva. Así, en Hölderlin (*op. cit.*, I, pág. 434).

DEL ÁRBOL EN LA MONTAÑA

El ojo de Zaratustra había visto que un joven lo evitaba. Y cuando una noche caminaba solo por las montañas que rodean la ciudad llamada «La Vaca Multicolor»: he aquí que encontró a ese joven sentado y apoyado en un árbol y contemplando con la vista fatigada el valle que se extendía a sus pies. Zaratustra rodeó con su brazo el árbol en el que estaba sentado el joven y habló así:

«Si quisiera sacudir este árbol con mis manos, no podría.

Pero el viento, que nosotros no vemos, lo atormenta y lo dobla hacia donde quiere. Son manos invisibles las que peor nos doblan y atormentan».[62]

En ese momento el joven se levantó consternado y dijo:

«Oigo a Zaratustra y precisamente estaba pensando en él». A ello respondió Zaratustra:

«¿Por qué te asustas entonces? Al hombre le ocurre lo mismo que al árbol.

Cuanto más quiere elevarse y buscar la claridad, con tanta más fuerza se afanan las raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro y profundo, —hacia el mal».[63]

---

[62] *Vid.* Jn 3, 8: «El viento sopla donde quiere; oyes su rumor, pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va. Lo mismo sucede con el que nace del espíritu».

[63] Paul Mantegazza, *Die Physiologie der Liebe (La fisiología del amor)*, Jena, 1877, pág. 16: «Siempre que veo una flor que abre su cáliz al borde de un abismo y sonríe hacia el cielo, me viene el pensamiento: así es el amor que florece entre dos infinitudes, entre la altura infinita y la infinita profundidad. Mientras aspira hacia lo alto con sus deseos, mientras parece tomar aire y luz de los espacios celestiales, hunde sus raíces en las más finas vetas de la roca, en las profundidades más oscuras del abismo. Ya una estrella que brilla en la infinitud del ideal, ya

«¡Sí, hacia el mal! —exclamó el joven—. ¿Cómo es posible que hayas descubierto mi alma?»

Zaratustra sonrió y dijo: «Habrá almas que no se puedan descubrir, a menos que primero se inventen».

«¡Sí, hacia el mal! —volvió a exclamar el joven.

Has dicho la verdad, Zaratustra. Desde que quiero elevarme a la altura, ya no confío en mí mismo, y ya no hay nadie que confíe en mí, —¿cómo ha ocurrido esto?

Me transformo demasiado deprisa: mi hoy refuta a mi ayer. Con frecuencia salto por encima de los escalones, cuando los subo, —eso no me lo perdona ningún escalón.

Cuando estoy arriba, siempre me encuentro solo. Nadie habla conmigo, la escarcha de la soledad me hace temblar. ¿Qué quiero yo en las alturas?

Mi desprecio y mi anhelo crecen juntos; cuanto más alto subo, más desprecio a quien sube. ¿Qué quiere él en las alturas?

¡Cómo me avergüenzo de mi ascensión y de mi tropezar! ¡Cómo me burlo de mis fuertes jadeos! ¡Cómo odio al que vuela! ¡Qué cansado estoy en las alturas!»

Aquí calló el joven. Y Zaratustra contempló el árbol junto al que estaban y habló así:

«Este árbol está solo aquí, en la montaña; en este sitio ha crecido muy por encima del hombre y del animal.[64]

Y si quisiera hablar, no encontraría a nadie que lo comprendiera: tan alto ha crecido.

Ahora espera y espera, —¿a qué sigue esperando? Vive demasiado próximo al asiento de las nubes: ¿acaso espera el primer rayo?».

Cuando Zaratustra hubo dicho esto, el joven gritó con gestos violentos: «Sí, Zaratustra, tú dices la verdad. ¡Ansiaba mi ocaso cuando quería subir a las alturas, y tú eres el rayo que yo estaba esperando! Mira, ¿qué soy yo desde que tú has aparecido entre nosotros? ¡La *envidia* de ti es la que me ha destruido!». —Así habló el joven y lloró amargamente. Mas Zaratustra lo rodeó con su brazo y se lo llevó consigo.

---

una raíz que penetra más y más en la masa rocosa, así une la altura con la profundidad».

[64] Nietzsche a C. von Gersdorff, el 18 de diciembre de 1881: «Muchas tempestades han pasado por encima de nuestras cabezas (y por encima de nuestros corazones) [...] —pero entretanto, pese a todo ello, los dos hemos crecido hacia lo alto como buenos y viejos árboles —¡quién sabe cuán altos!».

Y cuando ya habían recorrido juntos un trecho del camino, Zaratustra comenzó a hablar así:

«Me desgarra el corazón. Más que tus palabras es tu mirada la que me dice todo el peligro que corres.

Aún no eres libre, sigues *buscando* la libertad. Tu búsqueda te ha causado insomnio y estás demasiado despierto.

Te sientes atraído por la libertad de las cumbres, tu alma anhela las estrellas. Mas también tus peores instintos están sedientos de libertad.

Tus perros salvajes quieren ser libres; ladran de placer en su cueva cuando tu espíritu intenta abrir todas las prisiones.

Aún eres para mí un presidiario que sueña con la libertad: ¡ay, el alma de esos presidiarios se torna inteligente, pero también mala y perniciosa!

Aún debe purificarse el liberado del espíritu. Aún queda en él mucha prisión y moho: pura tiene que volverse aún su mirada.

Sí, yo conozco tu peligro. Pero por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes de ti tu amor y tu esperanza!

Aún te sientes noble, y los demás, los que te causan aflicción y te lanzan miradas perversas, también te sienten noble. Saben que un noble siempre representa un obstáculo en el camino de todos.

También los buenos consideran a un noble un obstáculo en su camino: y aunque lo llaman bueno, quieren apartarlo a un lado.

El noble quiere crear algo nuevo y una nueva virtud. El bueno quiere lo viejo, y que lo viejo se conserve.

Pero el peligro del noble no reside en convertirse en bueno, sino en un arrogante, un burlón, un destructor.

¡Ay, yo he conocido a nobles que perdieron su más alta esperanza! Y desde entonces se dedicaron a desacreditar todas las esperanzas elevadas.

Desde entonces han vivido con insolencia entregados a breves placeres, y apenas se han propuesto metas que superen el día.

"El espíritu también es voluptuosidad" —así dijeron. Y entonces se le rompieron las alas a su espíritu: ahora éste se arrastra por todas partes y ensucia todo lo que roe.

En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos. El héroe es para ellos aflicción y horror.

Mas por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe de tu alma! ¡Mantén sagrada tu más alta esperanza!».

Así habló Zaratustra.

DE LOS PREDICADORES DE LA MUERTE

Hay predicadores de la muerte: y la tierra está llena de esos a los que hay que predicar que se aparten de la vida.

Llena está la tierra de superfluos, corrupta está la vida por los que son demasiados. ¡Ojalá alguien les pueda sacar de esta vida con el pretexto de la «vida eterna»!

«Amarillos»: así se llama a los predicadores de la muerte, o «negros». Pero yo aún os los quiero mostrar en otros colores.

Ahí están los terribles, que llevan en su interior al animal de rapiña, y que no tienen ninguna elección, a no ser la de entre los placeres o la autodestrucción. Y también vuestros placeres son autodestrucción.

Ni siquiera se han convertido en hombres, esos terribles: ¡ojalá prediquen el apartarse de la vida y ellos mismos la abandonen!

Ahí están los tuberculosos del alma: apenas han nacido, ya comienzan a morir y anhelan doctrinas de la apatía y de la renuncia.

¡Les gustaría estar muertos, y nosotros deberíamos aceptar su voluntad! ¡Guardémonos de resucitar a esos muertos y de dañar a esos ataúdes vivientes!

Si encuentran a un enfermo o a un anciano o un cadáver, enseguida dicen: «¡La vida ha quedado refutada!».

Pero sólo ellos han quedado refutados, y sus ojos, que sólo ven un rostro en la existencia.

Envueltos en una densa melancolía, y ávidos de los pequeños sucesos imprevistos que traen la muerte: así esperan, apretando los dientes.

O: cogen caramelos y, al hacerlo, se ríen de su propia niñería: penden de su brizna de vida y se burlan del hecho de pender aún de una brizna.

Su sabiduría dice: «¡Un necio es el que sigue con vida, y también nosotros somos así de necios! ¡Y precisamente eso es lo más necio en la vida!».—

«La vida sólo es sufrimiento» —así dicen otros, y no mienten: ¡cuidad, pues, de que acabéis *vosotros*! ¡Cuidad, pues, de que cese la vida que tan sólo es sufrimiento!

Y esto es lo que dice la doctrina de vuestra virtud: «¡Tú tienes que matarte a ti mismo! ¡Tú mismo tienes que quitarte de en medio a ti mismo!».—

«La voluptuosidad es pecado —así dicen los que predican la muerte—, ¡apartémonos y no engendremos ningún hijo!»

«Dar a luz es penoso —dicen los otros—. ¿Para qué concebir hijos? Sólo se da a luz a infelices.» Y también éstos son predicadores de la muerte.

«Es necesaria la compasión —dicen los terceros—. ¡Tomad lo que tengo! ¡Tomad lo que soy! ¡Tanto menos me atará la vida!»

Si fuesen compasivos de verdad, les quitarían a sus prójimos las ganas de vivir. Ser malos —ésa sería su verdadera bondad.

Pero ellos quieren liberarse de la vida: ¡qué les importa que aten a otros con más fuerza mediante sus cadenas y regalos!

Y también vosotros, para quienes la vida es duro trabajo y desasosiego: ¿no estáis muy cansados de la vida? ¿No estáis muy maduros para el sermón de la muerte?

Todos vosotros que amáis el trabajo duro y lo rápido, nuevo, extraño, —vosotros dificilmente os soportáis, vuestra diligencia es maldición y voluntad de olvidarse a sí mismo.

Si creyerais más en la vida, os arrojaríais menos en el instante. Pero no tenéis en vosotros mismos el contenido necesario para la espera —¡y ni siquiera para la pereza!

Por todas partes resuena la voz de quienes predican la muerte: y la tierra está llena de aquellos a quienes se les debe predicar la muerte.

O «la vida eterna»: eso me da igual, ¡con tal de que se marchen rápido!

Así habló Zaratustra.

DE LA GUERRA Y DE LOS PUEBLOS GUERREROS

No queremos que nuestros mejores enemigos nos traten con indulgencia, ni tampoco aquellos a quienes amamos de corazón. ¡Por ello dejadme que os diga la verdad!

¡Hermanos míos en la guerra! Yo os amo de todo corazón, yo soy y he sido vuestro igual. Y también soy vuestro mejor enemigo. ¡Por ello dejadme que os diga la verdad!

Conozco el odio y la envidia de vuestro corazón. No sois lo bastante grandes para no conocer el odio y la envidia. ¡Sed, pues, bastante grandes para no avergonzaros de ellos!

Y si no podéis ser santos del conocimiento, sed sus guerreros al menos. Éstos son los camaradas y precursores de esa santidad.

Veo muchos soldados: ¡pero preferiría ver muchos guerreros! «Uni-forme», se le llama a eso que llevan puesto: ¡ojalá no sea «uniformidad» lo que encubre!

Debéis ser para mí aquellos cuyos ojos siempre buscan a un enemigo —a *vuestro* enemigo. Y en algunos de vosotros hay un odio a primera vista.

¡Debéis buscar a vuestro enemigo, debéis conducir vuestra guerra a favor de vuestros pensamientos! ¡Y si vuestro pensamiento sucumbe, aun así vuestra honradez debe proclamar su triunfo!

Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga.

No os aconsejo el trabajo, sino la lucha. No os aconsejo la paz, sino la victoria. ¡Sea vuestro trabajo una lucha, vuestra paz una victoria!

Sólo se puede permanecer callado y sentado cuando se tiene un arco y una flecha: de otro modo se parlotea y disputa. ¡Sea vuestra paz una victoria!

La guerra y el valor han logrado cosas más grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestro valor ha salvado hasta ahora a las víctimas.

«¿Qué es bueno?», preguntáis. Ser valiente es bueno. Dejad hablar a las niñas: «Ser bueno es ser a un mismo tiempo bonito y conmovedor».

Se dice que no tenéis corazón: pero vuestro corazón es verdadero, y yo amo la modestia de vuestra cordialidad. Vosotros os avergonzáis de vuestra pleamar, y otros se avergüenzan de su bajamar.

¿Sois feos? ¡Pues bien, hermanos míos! ¡Envolveos entonces en lo sublime, que es el manto de lo feo!

Y si vuestra alma se hace grande, también se vuelve arrogante, y en vuestra sublimidad hay maldad. Yo os conozco.

En la maldad el arrogante se encuentra con el débil. Pero ellos no se entienden. Yo os conozco.

Sólo podéis tener enemigos para odiar, pero no enemigos para despreciar. Debéis estar orgullosos de vuestro enemigo: entonces los éxitos de vuestro enemigo también serán vuestros éxitos.

Rebelión —ésa es la nobleza en el esclavo. ¡Sea vuestra nobleza la obediencia! ¡Vuestro ordenar, un obedecer!

A un guerrero le suena mejor un «tú debes» que un «yo quiero». Y a todo lo que os es querido tenéis que dejarle primero que os ordene.

¡Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra más alta esperanza: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento supremo de la vida!

Pero debéis dejar que yo os ordene vuestro pensamiento supremo —y la orden dice: el hombre es algo que debe ser superado.

¡Vivid, pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¡Qué importa vivir mucho tiempo! ¡Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia!

¡Yo no seré indulgente con vosotros, yo os amo de todo corazón, hermanos míos en la guerra!—

Así habló Zaratustra.

DEL NUEVO ÍDOLO

En algún lugar aún existen pueblos y rebaños, pero no aquí, donde estamos nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Pues bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Incluso miente con frialdad; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo».

¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron sobre ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Destructores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos hacen pender sobre ellos una espada y cien concupiscencias.

Donde aún hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia como un mal de ojo y un pecado contra las costumbres y los derechos.

Esta señal os doy:[65] cada pueblo habla su lengua del bien y del mal: el vecino no la entiende. Su lengua se inventó en costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y miente en todo lo que dice —y todo lo que tiene, lo ha robado.[66]

Todo en él es falso: ese mordedor roba con dientes robados. Falsas son hasta sus entrañas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad, esa señal indica voluntad de muerte! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte!

---

[65] Expresión bíblica, Is 7, 14: «Pues el Señor mismo os dará una señal: Mirad, la joven está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Enmanuel».

[66] Reminiscencias de la confusión de lenguas bíblica en Gn 11, 9.

Nacen demasiados: ¡el Estado se inventó para los superfluos!

¡Mirad cómo atrae a los que son demasiados! ¡Cómo los devora, los mastica y los rumia!

«No hay nada en la tierra más grande que yo: soy el dedo ordenador de Dios»[67] —así brama el monstruo. ¡Y no sólo se hincan de rodillas los de largas orejas y los cortos de vista!

¡Ay, también a vosotros, almas grandes, os susurra él sus sombrías mentiras! ¡Ay, él adivina dónde están los corazones ricos que con agrado se prodigan!

¡Sí, también os adivina a vosotros, vencedores del viejo Dios! ¡Cansados quedasteis tras el combate, y ahora vuestro cansancio rinde culto al nuevo ídolo!

¡De héroes y personas honorables quisiera rodearse el nuevo ídolo! ¡Ese frío monstruo —gusta de calentarse al sol de las buenas conciencias!

Si lo adoráis, todo os lo quiere dar, el nuevo ídolo:[68] se compra así el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos.

¡Os quiere emplear de cebo para atrapar a los que son demasiados! ¡Sí, un truco infernal se ha inventado aquí, un caballo de la muerte, que suena con el atavío de los honores divinos!

Sí, aquí se ha inventado una muerte para muchos, que se ensalza a sí misma como vida: ¡en verdad, una obra caritativa para todos los predicadores de la muerte!

Estado llamo yo al lugar donde están todos los bebedores de venenos, ya sean buenos o malos: Estado, donde todos se pierden a sí mismos, ya sean buenos o malos: Estado, donde el lento suicidio de todos —se llama «la vida».

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Ellos roban para sí las obras de los inventores y los tesoros de los sabios: cultura llaman a su robo —¡y todo se torna para ellos en enfermedad y molestia!

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Siempre están enfermos, vomitan su bilis y lo llaman periódico. Se devoran mutuamente y ni siquiera pueden digerirse.

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Adquieren riquezas y se tornan más pobres. Quieren poder y, en primer lugar, la palanca del poder, mucho dinero, —¡esos insolventes!

---

[67] «El dedo de Dios», *vid.* Ex 8, 15.

[68] Paralelismo con la tentación satánica en Mt 4, 9: «Todo esto te daré, si te postras y me adoras».

¡Mirad cómo trepan esos ágiles monos! Trepan unos por encima de otros y así se arrastran hacia el fango y la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer —¡que la felicidad se sienta en el trono! A menudo es el fango el que se sienta en el trono —y también con frecuencia el trono en el barro.

Para mí todos son dementes y monos trepadores y sobreexcitados. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: todos ellos juntos me huelen mal, esos idólatras.

Hermanos míos, ¿acaso queréis asfixiaros con el aliento de sus hocicos y concupiscencias? ¡Es preferible romper las ventanas y saltar al aire libre!

¡Apartaos del mal olor! ¡Apartaos de la idolatría de los superfluos!

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!

Aún hay espacio libre en la tierra para almas grandes. Aún quedan muchos lugares para solitarios y parejas a cuyo alrededor sople el perfume de mares silenciosos.

Aún es posible una vida libre para almas grandes. En verdad, quien poco posee, menos será poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!

Allí donde el Estado cesa, comienza el hombre que no es superfluo:[69] allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible.

Allí donde *cesa* el Estado, —¡mirad bien allí, hermanos míos!, ¿no los veis, no veis el arco iris y los puentes del superhombre?—

Así habló Zaratustra.

[69] *Vid.* el *motto* en la obra de Richard Wagner, *Die Kunst und die Revolution* (1849): «... donde acaba el filósofo del Estado, comienza de nuevo el artista».

DE LAS MOSCAS DEL MERCADO

¡Huye, amigo mío, a tu soledad! Te veo aturdido por el ruido de los grandes hombres, y atravesado por los aguijones de los pequeños.

Con dignidad saben callar contigo el bosque y la roca. Vuelve a parecerte al árbol que amas, el de amplias ramas: silencioso y atento pende sobre el mar.

Donde cesa la soledad, allí comienza el mercado; y donde comienza el mercado, allí comienza también el ruido de los grandes actores y el zumbido de las moscas venenosas.[79]

En el mundo no valen para nada las mejores cosas sin alguien que las represente: el pueblo llama grandes hombres a esos intérpretes.

Poco comprende el pueblo lo grande, esto es: lo creador. Pero tiene sentido para todo intérprete y actor de grandes cosas.

El mundo gira en torno a los inventores de nuevos valores: —invisible gira el mundo. Mas el pueblo y la fama son los que giran en torno a los actores: así marcha el mundo.

El actor tiene espíritu, pero poca conciencia de espíritu. Siempre cree en aquello de lo que se vale para hacer creer a los demás con más fuerza, —¡en él!

Mañana tendrá una nueva fe, y pasado mañana otra nueva. Tiene rápidos sentidos, como el pueblo, y presentimientos cambiantes.

Derribar —eso significa para él: demostrar. Volver loco —eso

---

[79] *Vid.* Ralph Waldo Emerson, *Die Führung des Lebens (The Conduct of Life)* [traducción al alemán de E. S. von Mühlberg], Leipzig, 1862: «La mosca más pequeña saca sangre, y el rumor es un arma que no se puede excluir de los círculos más distantes, superiores y selectos».

significa para él: convencer. Y considera la sangre como el mejor de los argumentos.

A una verdad que sólo penetra en un oído fino, él la llama mentira y nada. ¡En verdad, él sólo cree en dioses que hagan mucho ruido en el mundo!

Lleno está el mercado de bufones solemnes, —¡y el pueblo se vanagloria de sus grandes hombres! Para él son los señores del momento.

Pero el momento los apremia, así que ellos te apremian a ti. Y también ellos quieren de ti un sí o un no. ¡Ay!, ¿quieres colocar tu silla entre un pro y un contra?

¡No estés celoso a causa de esos incondicionales y apremiantes, tú, amante de la verdad! Nunca hasta ahora se ha colgado la verdad del brazo de un incondicional.

A causa de esos bruscos regresa a tu seguridad: sólo en el mercado se ve uno asaltado con la pregunta sí o no.

Con gran lentitud asimilan sus experiencias todas las fuentes profundas. Mucho tienen que esperar hasta saber qué cayó en su profundidad.

Todo lo grande se encuentra apartado del mercado y de la fama; apartados de ellos moraron desde siempre los inventores de nuevos valores.

Huye, amigo mío, a tu soledad: te veo picado por moscas venenosas. ¡Huye hacia donde sopla un viento fuerte y crudo!

¡Huye a tu soledad! Has vivido demasiado cerca de los pequeños y miserables. ¡Huye de su venganza invisible! Contra ti no son más que venganza.

¡No levantes más el brazo contra ellos! Son incontables, y no es tu destino convertirte en un espantamoscas.

Innumerables son esos pequeños y miserables, y más de un orgulloso edificio ha sucumbido ya por las gotas de lluvia y sus malas hierbas.

No eres ninguna roca, pero te has desgastado por las numerosas gotas. Terminarás por agrietarte y romperte a causa de tantas gotas.

Extenuado te veo por moscas venenosas, te veo sangrar por cien sitios; y tu orgullo ni siquiera se enoja.

Quisieran sangre de ti con toda inocencia, sangre es lo que codician sus almas exangües —y por esa razón pican con toda inocencia.

Pero tú, profundo, sufres demasiado profundamente incluso por pequeñas heridas y, antes de curarte, ya se arrastraba por tu mano el mismo gusano venenoso.

Me pareces demasiado orgulloso para matar a esos golosos. ¡Mas cuida de que no suponga tu perdición el soportar toda su venenosa injusticia!

Zumban también a tu alrededor con su alabanza: impertinencia es su alabanza. Quieren estar cerca de tu piel y de tu sangre.

Te adulan como a un dios o a un demonio; gimen ante ti como ante un dios o un demonio. ¡Qué importa! Son aduladores y gemidores y nada más que eso.

También suelen mostrarse afables contigo. Pero ésa fue siempre la astucia de los cobardes. ¡Sí, los cobardes son astutos!

Piensan mucho sobre ti con su alma estrecha, —¡para ellos siempre eres sospechoso! Todo sobre lo que se medita mucho se torna sospechoso.

Te castigan por todas tus virtudes.[71] Sólo te perdonan de corazón —tus errores.

Como eres tolerante y posees un sentido recto, dices: «Inocentes son de su miserable existencia». Pero su alma estrecha piensa: «Culpable es toda gran existencia».

Aun cuando eres tolerante con ellos, se sienten despreciados por ti; y te devuelven tu obra benéfica con traicioneros actos maléficos.

Tu mudo orgullo siempre contraría su gusto; se alegran cuando por una vez eres lo bastante modesto para ser vanidoso.

Lo que reconocemos en un hombre, eso también lo hacemos arder en él. ¡Así que cuídate de los pequeños!

Ante ti ellos se sienten pequeños, y su bajeza arde y llamea contra ti en invisible venganza.

¿No has notado cómo solían enmudecer cuando aparecías ante ellos, y cómo se les escapaba la fuerza como el humo de un fuego extinguido?

Sí, amigo mío, para tu prójimo eres la conciencia malvada: pues ellos son indignos de ti. Por eso te odian y quisieran chuparte la sangre.

Tus prójimos siempre serán moscas venenosas; precisamente lo

[71] Nietzsche a Paul Rée el 15 de septiembre de 1882: «(Elisabeth) me ha apabullado con burlas y escarnios —ahora bien, la verdad es que yo he sido con ella paciente y suave toda mi vida, como se debe ser con ese sexo: y eso posiblemente la ha acostumbrado mal. "También las virtudes son castigadas" —dijo el sabio Sanctus Januarius de Génova».

que es grande en ti, —eso mismo les debe volver más venenosos y parecidos a las moscas.

¡Huye, amigo mío, a tu soledad y allí donde sople un viento crudo y fuerte! No es tu destino convertirte en un espantamoscas.—

Así habló Zaratustra.

DE LA CASTIDAD

Amo el bosque. En las ciudades se vive mal: en ellas hay demasiados lascivos.

¿No es acaso mejor caer en las manos de un asesino que en los sueños de una mujer lasciva?

Y contemplad me a esos hombres: su mirada lo dice todo —no conocen nada mejor en la tierra que yacer con una mujer.

Fango hay en el fondo de su alma, ¡y ay si su fango tiene además espíritu!

¡Si al menos fueseis perfectos como animales! Mas la inocencia es propia del animal.

¿Os aconsejo matar vuestros sentidos? Yo os aconsejo la inocencia de los sentidos.

¿Os aconsejo la castidad? La castidad es en algunos una virtud, pero para muchos es casi un vicio.

Éstos se contienen, cierto, pero la perra Sensualidad mira con envidia desde todo lo que hacen.

Incluso hasta las alturas de su virtud y hasta la frialdad del espíritu les persigue esa alimaña y su insaciabilidad.

¡Y con qué gentileza sabe suplicar la perra Sensualidad un trozo de espíritu cuando se le niega un trozo de carne!

¿Amáis las tragedias y todo lo que rompe el corazón? Pero yo recelo de vuestra perra.

Para mí tenéis ojos crueles, y miráis con lascivia a los que sufren. ¿No se ha disfrazado vuestra voluptuosidad y ahora se llama compasión?

Y también os doy esta parábola: no pocos de los que quisieron expulsar a su demonio, acabaron al hacerlo dentro de los cerdos.[72]

A quien la castidad le resulte difícil, no se le debe aconsejar: para que así no se convierta en el camino hacia el infierno, —esto es, hacia el fango y la lascivia del alma.[73]

¿Hablo de cosas sucias? Esto no es para mí lo peor.

El conocedor se mete con disgusto en el agua, no cuando el agua está sucia, sino cuando es poco profunda.

En verdad, hay castos por naturaleza: son tiernos de corazón, ríen con más gusto que vosotros, y les gusta más reír.

También se ríen de la castidad, y preguntan: «¡Qué es castidad!

¿Acaso no es castidad estulticia? Pero esta estulticia ha venido a nosotros, y no nosotros a ella.

Hemos ofrecido alojamiento y corazón a ese huésped: ahora mora en nosotros, —¡que se quede todo el tiempo que quiera!».

Así habló Zaratustra.

---

[73] Mt 8, 28-32: «Al llegar a la otra orilla, a la región de los gerasenos, salieron a su encuentro de entre los sepulcros dos endemoniados. Eran tan agresivos, que nadie se atrevía a pasar por aquel camino. Y se pusieron a gritar:

—¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí a atormentarnos antes de tiempo?

A cierta distancia de allí, había una gran piara de cerdos hozando; y los demonios le rogaban:

—Si nos echas, envíanos a la piara de cerdos.

Jesús les dijo:

—Id.

Ellos salieron y se metieron en los cerdos; de pronto, toda la piara se lanzó al lago por el precipicio y los cerdos murieron ahogados».

[73] 1 Co 7, 1-6: «En cuanto a lo que me preguntabais por escrito, está bien que el hombre renuncie al matrimonio. Sin embargo, para evitar la lujuria, que cada hombre tenga su mujer, y cada mujer su marido. Que el marido cumpla su obligación conyugal con la mujer, e igualmente la mujer con el marido. La mujer no es ya dueña de su cuerpo, sino el marido; como tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No os privéis el uno del otro, a no ser de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración. Y volved de nuevo a la vida conyugal, no sea que Satanás os induzca al pecado al no poder conteneros».

DEL AMIGO

«Uno a mi alrededor siempre es demasiado para mí —así piensa el eremita—. Siempre uno por uno —¡a la larga, da dos!»

Yo y mí somos siempre demasiado apasionados en la conversación: ¿cómo se podría soportar si no hubiese un amigo?

Para el eremita el amigo siempre es el tercero: el tercero es el corcho que impide que la conversación entre los dos se hunda en la profundidad.[74]

¡Ay, demasiadas profundidades hay para todos los eremitas! Por ello anhelan tanto a un amigo y su altura.

Nuestra fe en otros delata lo que quisiéramos creer de nosotros mismos. Nuestro anhelo de un amigo es nuestro delator.

Y a menudo con el amor sólo se quiere superar de un salto la envidia. Y con frecuencia atacamos y creamos un enemigo para ocultar que somos vulnerables.

«¡Sé al menos mi enemigo!» —así habla la verdadera veneración, que no osa pedir amistad.

Si se quiere tener un amigo, también habrá que estar dispuesto a hacer una guerra por él, y para conducir una guerra, hay que *poder* ser enemigo.

En el propio amigo se debe honrar incluso al enemigo. ¿Puedes acercarte mucho a tu amigo sin pasarte a su bando?

En nuestro mejor amigo debemos tener el mejor enemigo. Cuan-

---

[74] Emerson, *Ensayos*, pág. 153: «En momentos distintos y con hombres diferentes podrás tener una conversación provechosa y agradable, pero si os juntáis tres, no se llegará a ninguna conversación confiada e íntima».

do le ofreces resistencia,[75] debes ser el más próximo a él con el corazón.

¿No quieres llevar ningún traje ante tu amigo? ¿Debe ser un honor para tu amigo que te presentes a él tal como eres? ¡Pero por esto él te mandará al diablo!

Quien no se recata, escandaliza: ¡tanto motivo tenéis para temer la desnudez! ¡Sí, si fueseis dioses, os podríais avergonzar de vuestros atuendos![76]

No puedes embellecerte lo bastante para tu amigo: pues tú debes ser para él una flecha y un anhelo hacia el superhombre.

¿Has visto ya dormir a tu amigo —para saber qué aspecto tiene? ¿Pues qué otra cosa, si no, es el rostro de tu amigo? Es tu propio rostro, en un espejo tosco e imperfecto.

¿Has visto ya dormir a tu amigo? ¿No te espantaste de que tu amigo presentase ese aspecto? ¡Oh, amigo mío, el hombre es algo que debe ser superado!

En el adivinar y en el callar debe ser maestro el amigo: no debes querer verlo todo. Tu sueño[77] te revelará lo que hace tu amigo despierto.

Que un adivinar sea tu compasión: para que sepas primero si tu amigo quiere compasión. Tal vez ame en ti los ojos firmes y la mirada de la eternidad.

---

[75] *Ibid.*, pág. 157: «Deja (a tu amigo) que sea siempre para ti un bello enemigo, indomable, venerado por ti hasta lo máximo [...]. El ojo no puede ver los colores del ópalo ni la luz del diamante, cuando están muy cerca». *Vid.* también en este ámbito (*ibid.*, pág. 149): «Un amigo es un ser con el que por fin puedo ser sincero. Ante él puedo pensar en voz alta. Me encuentro ante un hombre tan verdadero y animado por los mismos sentimientos, que yo puedo dejar caer [...] el último velo que aún hay entre nosotros».

[76] Alusión a la frase de Séneca, *Epist.*, 31: «*Deus nudus est*».

[77] Nietzsche sintió un gran interés por el mundo de los sueños y en muchos aspectos se anticipó a Freud; así, en *Más allá del bien y del mal* (MBM 193, pág. 472): «Lo que vivimos en sueños, siempre que el sueño se repita con frecuencia, acaba por formar parte del curso general de nuestra alma, con la misma razón que las cosas "realmente" vividas». En *Así habló Zaratustra* el protagonista sueña seis veces, y cada sueño refleja la disposición anímica y las vivencias del soñador. En un fragmento póstumo Nietzsche llega incluso a describir la vida como un sueño despierto, y en otro tiende un puente entre vida onírica, biografía y obra: «Así me ocurrió una vez: yo soñaba mi sueño más pesado y soñando compuse mi enigma más sombrío [...]. Pero he aquí que mi vida interpretó este sueño. Mira, mi hoy redimió mi "de otro modo" y el sentido encerrado en él». Este aspecto de Nietzsche influyó poderosamente en Franz Kafka.

La compasión con el amigo debe ocultarse bajo una dura cáscara, en ella tienes que dejarte un diente. Así tendrá su delicadeza y dulzura.

¿Eres aire puro y soledad, y pan, y medicina para tu amigo? Más de uno no puede librarse de sus propias cadenas y, sin embargo, es un redentor para su amigo.

¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos.[78]

Durante demasiado tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por eso la mujer aún no es capaz de amistad: sólo conoce el amor.

En el amor de la mujer hay injusticia y ceguera frente a todo lo que ella no ama. E incluso en el amor sabedor de la mujer sigue habiendo, junto a la luz, asalto inesperado y rayo y noche.

Aún no es capaz la mujer de amistad: gatas siguen siendo las mujeres, y pájaros. O, en el mejor de los casos, vacas.[79]

Aún no es capaz la mujer de amistad. Pero decidme vosotros, hombres, ¿quién de vosotros es capaz de amistad?

¡Oh, qué de pobreza y codicia hay, hombres, en vuestra alma! Lo que dais al amigo, eso se lo quiero dar yo hasta a mi enemigo, y no me habré empobrecido por ello.

Existe la camaradería: ¡ojalá exista la amistad!

Así habló Zaratustra.

---

[78] Síntesis de las teorías platónicas (*La República*, 576a) y aristotélicas (*Ética a Nicómaco*, 1161a30-b10) sobre la amistad.

[79] En una carta de Nietzsche a destinatario desconocido, de finales de noviembre de 1888: «[...] Vacas, gatos y pájaros».

DE LAS MIL METAS Y DE LA ÚNICA META[80]

Muchos países ha visto Zaratustra, y muchos pueblos: así ha descubierto el bien y el mal de muchos pueblos. Ningún poder más grande en la tierra ha encontrado Zaratustra que el bien y el mal.

Ningún pueblo podría vivir sin primero valorar: mas si quiere conservarse, no puede valorar como valora el vecino.

Muchas cosas que este pueblo llamó buenas, otro las llamó burla y escarnio: esto es lo que he encontrado. Muchas cosas que encontré aquí llamadas malas, allí las encontré ornadas con honores de púrpura.

Jamás un vecino ha comprendido al otro: siempre se asombraba su alma de la maldad y demencia del vecino.

Una tabla de los bienes pende sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.[81]

Digno de elogio es aquello que le parece difícil; a lo que es indis-

---

[80] Nietzsche juega con el título de *Las mil y una noches*, pero aquí expresa que las miles de metas existentes en la humanidad, y que divergen unas de otras, deben dar lugar a una única meta que suplante a todas las demás: el superhombre.

[81] La expresión «voluntad de poder» *(Willen zur Macht)* aparece, aparte de en un pasaje que puede datar de finales de 1876 o del verano de 1877, en la obra póstuma a partir de 1880, primero ocasionalmente, luego imponiéndose sobre las fórmulas «sentimiento de poder» y «voluntad de vida». En el *Zaratustra* alcanza la trascendencia de un conocimiento fundamental, del que en años posteriores Nietzsche intentará desarrollar en vano una teoría general. Como fuentes esenciales de este pensamiento, cuya complejidad ha generado una inmensa bibliografía, nos contentaremos con mencionar a Tucídides, Maquiavelo, Espinosa, Schopenhauer y Emerson. Schopenhauer, en concreto, influyó poderosamente en Nietzsche al concebir la voluntad como «el sustrato omnipresente de toda la naturaleza». Y si la voluntad es el ser más profundo del mundo, el mundo es poder y éste se manifiesta como representación. Fue Schopenhauer, además, quien acu-

pensable y difícil, lo llama bueno; y a lo que le libera hasta de la suprema necesidad, a lo más extraño y difícil —a eso lo honra como sagrado.

Lo que hace que él domine, que venza y brille, para envidia y horror de su vecino: eso es para él lo elevado, lo primero, el criterio, el sentido de todas las cosas.

En verdad, hermano mío, si has conocido de antemano la necesidad y la tierra y el cielo y el vecino de un pueblo: adivinarás la ley de sus superaciones y el motivo de que suba por esa escalera hacia su esperanza.

«Siempre debes ser el primero y destacar por encima de los demás: a nadie debe amar tu alma celosa excepto al amigo»[82] —esto provocaba estremecimientos en el alma de un griego: y con ello emprendió el sendero de su grandeza.[83]

«Decir la verdad y saber emplear bien el arco y la flecha» —eso le parecía encantador y difícil a aquel pueblo del que procede mi nombre— el nombre que es para mí al mismo tiempo encantador y difícil.

«Honrar al padre y a la madre y someterse a su voluntad hasta la raíz del alma»:[84] esta tabla de la superación fue la que se impuso a sí mismo otro pueblo, y con eso se tornó poderoso y eterno.

«Mantener la fidelidad y dar por ella el honor y la sangre aun por causas malas e imprudentes»: con esta enseñanza se domeñó otro pueblo y, al domeñarse así, se quedó preñado y grávido de grandes esperanzas.

ñó la expresión «voluntad de vida», que Nietzsche consideró un «hallazgo muy afortunado». No obstante, renunció a esta fórmula en favor de la «voluntad de poder». En *Más allá del bien y del mal* leemos: «El ser vivo quiere ante todo *dar libre rienda* a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder». El filósofo americano Ralph Waldo Emerson entiende toda la naturaleza como un símbolo del espíritu que adquiere su forma más pura en el poder. La vida en su totalidad es un afanarse por este espíritu y, por tanto, es una aspiración al poder. Para Emerson, el poder es como una «fuerza animada» y el acontecer sólo conoce una ley: el incremento del poder. A través de Emerson, Nietzsche termina por superar el acercamiento acomplejado al poder que caracterizó a muchos pensadores de su época, en concreto a Jacob Burckhardt, que en sus *Consideraciones históricas* hizo famosa la frase de Schlosser: «El poder es malo en sí mismo».

[82] Homero, en la *Ilíada*: «Siempre ser el primero y estar por delante de los demás» (VI, 208), repetido en XI, 784: «Peleo, el encanecido héroe, exhortó a Aquiles a que siempre fuese el primero y estuviese por delante de los demás».

[83] Nietzsche menciona atributos de distintos pueblos, primero del pueblo griego, luego del persa, del judío y del alemán.

[84] *Vid.* Ex 20, 12.

En verdad, los hombres se han otorgado todo su bien y su mal. En verdad, no los tomaron, no los encontraron, no les cayeron como una voz del cielo.

Para conservarse, el hombre comenzó asignando valores a las cosas —¡fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», esto es: el que valora.[85]

Valorar es crear, ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y las joyas de todas las cosas valoradas.

Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oídlo, creadores!

Cambio de los valores —eso es cambio de los creadores. Siempre destruye el que tiene que ser un creador.

Creadores fueron al principio los pueblos, y sólo más tarde los individuos; en verdad, la creación más reciente es la del mismo individuo.

Los pueblos colgaron una vez sobre ellos una tabla del bien. El amor que quiere dominar y el amor que quiere obedecer crearon juntos tales tablas.

Más antiguo es el placer de ser rebaño que el de ser yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, la mala conciencia sólo dice: yo.[86]

En verdad, el yo astuto, sin amor, que quiere su utilidad en la utilidad de muchos: ése no es el origen del rebaño, sino de su decadencia.

Amantes fueron siempre, y creadores, los que crearon el bien y el mal. El fuego del amor arde en todos los nombres de las virtudes y en el fuego de la ira.

Muchos países ha visto Zaratustra, y muchos pueblos: ningún poder en la tierra encontró Zaratustra más grande que la obra de los amantes: «bien» y «mal» es su nombre.

En verdad, un monstruo es este poder de alabar y censurar. Decid, hermanos míos, ¿quién lo dominará? Decid, ¿quién encadenará a ese animal por sus mil cervices?

---

[85] En los juegos etimológicos de Nietzsche, *hombre* significa «el que mide» *(Mensch = der Messende)*.

[86] Nietzsche a L. von Salomé, el 8 de septiembre de 1882: «Le recomiendo a usted y al amigo Rée [...] que reflexionen sobre cómo se ha desarrollado el sentido de la responsabilidad. El sentimiento del yo del individuo del rebaño, así como su remordimiento de conciencia como remordimiento del rebaño es extraordinariamente difícil de captar con la fantasía —e imposible de deducir. La gran confirmación de mi teoría del instinto de rebaño me la ha proporcionado recientemente mi reflexión sobre el origen del lenguaje».

Hasta ahora ha habido mil metas, pues ha habido mil pueblos. Sólo falta la cadena de las mil cervices, falta la única meta. Aún no tiene la humanidad una meta.

Pero dime, hermano mío: si aún le falta la meta a la humanidad, ¿no será que aún falta —ella misma?

Así habló Zaratustra.

DEL AMOR AL PRÓJIMO[87]

Os apretáis contra vuestro prójimo y tenéis bellas palabras para expresar esa apretura. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos.

Huís de vosotros mismos hacia el prójimo, y pretendéis hacer de ello una virtud: pero yo adivino vuestro «desinterés».

El tú es más antiguo que el yo. El tú se ha santificado, pero el yo aún no, por eso el hombre se aprieta contra su prójimo.

¿Os aconsejo acaso el amor al prójimo? ¡Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al distante!

Más elevado que el amor al prójimo es el amor al distante y al que está por venir; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas.

Ese fantasma, que corre delante de ti, hermano mío, es más bello que tú; ¿por qué no le das tu carne y tus huesos? Pero tú te asustas y te apretas contra tu prójimo.

No os soportáis a vosotros mismos y no os amáis lo suficiente: por eso queréis tentar al prójimo para que ame, y doraros con su error.

Quisiera que no aguantaseis más a ninguna clase de prójimo ni a sus vecinos; así os veríais obligados a crear a vuestro amigo y su exuberante corazón, de vosotros mismos.

Invitáis a un testigo cuando queréis oír hablar bien de vosotros; y cuando le habéis tentado para pensar bien de vosotros, también vosotros pensáis bien de vosotros mismos.

---

[87] La expresión «amor al prójimo» tiene una gran trascendencia bíblica, tanto en el AT como en el NT. Lv 19, 18: «No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor». *Vid.* Mt 22, 39; Mc 12, 31.

No sólo miente quien habla en contra de lo que sabe, sino ante todo quien habla en contra de lo que no sabe. Y así es como habláis de vosotros en el trato social y, al mentiros a vosotros, mentís al vecino.

Así habla el necio: «El trato con hombres corrompe el carácter, sobre todo cuando no se tiene».

El uno se acerca al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro, porque quisiera perderse. Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que convierte vuestra soledad en una cárcel.

Los más distantes son los que pagan por vuestro amor al prójimo; e incluso cuando os juntáis cinco, siempre tiene que morir un sexto.

Tampoco amo vuestras fiestas:[88] demasiados comediantes encontré en ellas, y también los espectadores se comportaban con frecuencia como comediantes.

No os enseño al prójimo, sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la sal de la tierra y un presentimiento del superhombre.

Os enseño al amigo y su corazón desbordante. Pero se debe saber ser una esponja cuando se quiere ser amado por corazones desbordantes.

Os enseño al amigo en el que el mundo se encuentra ya terminado, como una copa del bien —así es el amigo creador, que siempre tiene para regalar un mundo terminado.

Y como el mundo se extendió ante él, así volverá a enrollársele en anillos, como el devenir del bien por el mal, como el devenir de las finalidades por el azar.

Que el futuro y lo distante sean para ti el origen de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre como la causa de ti.

Hermanos míos, no os aconsejo el amor al prójimo, os aconsejo el amor al distante.

Así habló Zaratustra.

[88] Am 5, 21: «Odio, desprecio vuestras fiestas, me disgustan vuestras solemnidades».

DEL CAMINO DEL CREADOR

Hermano mío, ¿quieres dirigirte a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que conduce a ti mismo? Detente un poco y escúchame.

«El que busca, con facilidad se pierde a sí mismo. Todo aislamiento es culpa»: así habla el rebaño. Y tú perteneciste largo tiempo al rebaño.

La voz del rebaño continuará resonando en tu interior. Y cuando digas: «Ya no comparto la misma conciencia que vosotros», será una queja y un dolor.

Mira, aquella conciencia única dio a luz a ese mismo dolor: y ese último vislumbre de esa conciencia aún arde sobre tu aflicción.

Pero ¿quieres recorrer el camino de tu aflicción, que es el camino hacia ti mismo? ¡Enséñame entonces tu derecho y tu fuerza para ello!

¿Eres una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que gira por sí misma? ¿Puedes obligar a las estrellas a que giren en torno a ti?

¡Ay, existen tantas ansias de elevarse! ¡Hay tantas convulsiones de los ambiciosos! ¡Muéstrame que tú no eres ni un ansioso ni un ambicioso!

¡Ay, existen tantos grandes pensamientos que no hacen más que lo que hace un fuelle: inflan y generan un vacío aún mayor!

¿Te llamas libre? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo.

¿Eres uno de esos de los que pudo escapar de un yugo? Más de uno perdió su último valor cuando perdió su servidumbre.

¿Libre de qué? ¡Qué le importa eso a Zaratustra! Pero tu mirada debe anunciarme con claridad: ¿libre *para qué?*

¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien e imponer sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?

Terrible es encontrarse solo con el juez y vengador de la propia ley. Así se arroja una estrella en el espacio abandonado y en el gélido aliento de la soledad.

Aún hoy sufres por los muchos, tú, el que estás solo: todavía hoy tienes tu valor entero y todas tus esperanzas.

Pero la soledad terminará por cansarte, y tu orgullo se encogerá y tu valor rechinará. Llegarás a gritar: «¡Estoy solo!».

Llegarás a no ver tu altura y a ver demasiado cerca tu bajeza; tu sublimidad te asustará como un espectro. Llegarás a gritar: «¡Todo es falso!».

Hay sentimientos que quieren matar al solitario; ¡si no lo logran, ellos mismos tendrán que morir! Pero ¿eres capaz de ser un asesino?

¿Conoces ya, hermano mío, la palabra «desprecio»? ¿Y el tormento de tu justicia, de ser justo con quienes te desprecian?

Obligas a muchos a cambiar de doctrina sobre ti; eso te lo harán pagar caro. Te acercaste a ellos y, sin embargo, pasaste de largo: eso no te lo perdonarán nunca.

Pasas por encima de ellos: pero cuanto más alto subes, más pequeño te ven los ojos de la envidia. No obstante, el más odiado es el que vuela.

¡Cómo queréis ser justos conmigo! —tienes que decir— yo elijo para mí vuestra injusticia como la parte que me ha sido atribuida.

Injusticia y suciedad arrojan al solitario. Pero, hermano mío, si quieres ser una estrella, no debes por ello iluminarles menos.

¡Y guárdate de los buenos y justos! Gustan de crucificar a quienes se inventan su propia virtud, —odian al solitario.

¡Guárdate también de la santa simplicidad![89] Para ella es impío todo lo que no es simple; también le gusta jugar con fuego —con el de las hogueras.

¡Y guárdate también de los arrebatos de tu amor! Demasiado deprisa tiende la mano el solitario a quien le viene al encuentro.

A algunos hombres no te es lícito darles la mano, sino sólo la pata: y yo quiero que tu pata también tenga garras.

---

[89] «*Sancta simplicitas!*»: según la leyenda, palabras de Juan Hus cuando vio cómo una niña (otras versiones hablan de una anciana o de piadosos campesinos) llevaba madera para la hoguera.

Pero el peor enemigo con el que te puedes encontrar serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas en cuevas y bosques.

¡Solitario, tú recorres el camino que conduce hacia ti mismo! Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios!

Un hereje serás para ti, y una bruja y un adivino y un necio y un escéptico y un impío y un malvado.

Tienes que querer arder en tu propia llama: ¡cómo querrías renovarte sin antes haberte convertido en cenizas!

Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡un dios quieres crearte de tus siete diablos!

Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo y por eso te desprecias como sólo los amantes saben despreciar.

¡Crear quiere el amante, porque desprecia! ¡Qué sabe del amor quien no tuvo que despreciar precisamente lo que amaba!

Vete a tu soledad con tu amor y con tu crear, hermano mío; y sólo después te seguirá la justicia cojeando.

Vete a tu soledad con tus lágrimas, hermano mío. Amo a quien quiere crearse por encima de sí mismo y por ello sucumbe.

Así habló Zaratustra.

DE VIEJAS Y JÓVENES MUJERCITAS

«¿Por qué te deslizas furtivamente a través del crepúsculo, Zaratustra? ¿Y qué escondes con tanta precaución debajo de tu manto?

¿Es un tesoro que te han regalado? ¿O un niño que has dado a luz? ¿O es que acaso ahora sigues el camino de los ladrones, tú, el amigo de los malvados?»—

«¡En verdad, hermano mío! —dijo Zaratustra—, es un tesoro que me han regalado; conmigo llevo una pequeña verdad.

Mas es traviesa como un niño pequeño, y si no le tapo la boca, pone la voz en grito.»

Cuando hoy recorría solo mi camino, a la hora en que el sol declina, me encontré con una anciana que habló así a mi alma:

«Muchas cosas nos ha dicho Zaratustra también a nosotras, las mujeres, pero nunca nos ha hablado sobre la mujer».

Y yo le respondí: «Sobre la mujer sólo se debe hablar a los hombres».

«Háblame a mí también de la mujer —dijo ella—; soy lo bastante mayor para olvidarlo enseguida.»

Y yo complací el ruego de la anciana y le dije:

«Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo.

El hombre es para la mujer un medio: la finalidad es siempre el hijo. Mas ¿qué es la mujer para el hombre?

Dos cosas quiere el hombre auténtico: peligro y juego. Por eso quiere él a la mujer, puesto que ella es el juguete más peligroso.

El hombre debe ser educado para la guerra, y la mujer para el descanso del guerrero: todo lo demás es tontería.[90]

---

[90] Nietzsche a L. von Salomé, a mediados de diciembre de 1882: «Veo en todas partes los errores de la educación. Un hombre debe ser educado para solda-

Los frutos demasiado dulces —no son del gusto del guerrero. Por eso le gusta la mujer; amarga es aun la más dulce de las mujeres.

La mujer comprende mejor a los niños que el hombre, pero el hombre es más infantil que la mujer.

En el hombre auténtico se oculta un niño: éste quiere jugar. ¡Adelante, mujeres, descubrid al niño en el hombre!

Sea un juguete la mujer, puro y delicado, semejante a la piedra preciosa, iluminada por las virtudes de un mundo que aún no existe.

¡Que en vuestro amor resplandezca el rayo de una estrella! Que vuestra esperanza diga: "¡Ojalá diera yo a luz al superhombre!".

¡Haya valor en vuestro amor! ¡Con vuestro amor debéis acometer a quien os infunde miedo!

¡Que en vuestro amor esté vuestro honor! Por lo demás, poco entiende la mujer de honor. Pero que vuestro honor consista en amar más de lo que sois amadas y en no ser nunca las segundas.

Tema el hombre a la mujer cuando ésta ama: entonces ella lo sacrifica todo y cualquier otra cosa carece de valor para ella.

Tema el hombre a la mujer cuando ella odia: pues el hombre sólo es malvado en el fondo de su alma; la mujer, en cambio, es allí mala.

¿A quién odia más la mujer? —Así habló el hierro al imán: "A ti es a quien yo más odio, porque atraes, pero no eres lo bastante fuerte como para retener".

La felicidad del hombre se llama: yo quiero. La felicidad de la mujer se llama: él quiere.

"¡Mira, precisamente ahora el mundo se ha vuelto perfecto!" —así piensa cada mujer cuando obedece con todo su amor.

Y la mujer tiene que obedecer y encontrar una profundidad a su superficie. Superficial es el ánimo de la mujer, una piel movible y tempestuosa en aguas poco profundas.

El ánimo del hombre, en cambio, es profundo; su corriente discurre por cavernas subterráneas: la mujer presiente su fuerza, pero no la comprende».—

Entonces me respondió la anciana: «Cosas muy juiciosas y singulares ha dicho Zaratustra, sobre todo para quienes son bastante jóvenes para ellas.

¡Qué extraño, Zaratustra conoce poco a las mujeres y, sin embar-

---

do, en cualquier sentido. Y la mujer, para mujer del soldado, en cualquier sentido».

go, tiene razón sobre ellas! ¿Acaso ocurre esto porque en lo atinente a la mujer no hay nada imposible?[91]

¡Y ahora toma en agradecimiento esta pequeña verdad! ¡Yo ya soy bastante vieja para ella!

Envuélvela bien y tápale la boca: de lo contrario esta pequeña verdad pondrá la voz en grito».

«¡Dame, mujer, tu pequeña verdad!», dije yo. Y así habló la anciana:

«¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!»—

Así habló Zaratustra.

[91] Alusión a Lc 1, 37: «[...] porque para Dios nada hay imposible».

DE LA MORDEDURA DE LA VÍBORA

Un día Zaratustra se había quedado dormido bajo una higuera, ya que hacía calor, y había puesto los brazos sobre el rostro. Entonces vino una víbora y le mordió en el cuello, de modo que Zaratustra lanzó un grito de dolor.[92] Cuando retiró el brazo del rostro, vio a la serpiente: ella reconoció en ese momento los ojos de Zaratustra, se dio la vuelta con torpeza y quiso alejarse. «¡No —dijo Zaratustra—, aún no has recibido mi agradecimiento! Me has despertado a tiempo, mi camino aún es largo.» «Tu camino es corto —dijo la víbora con tristeza—. Mi veneno mata.» Zaratustra sonrió: «¿Cuándo ha muerto un dragón a causa del veneno de una serpiente? —dijo él—, ¡Mas recupera tu veneno! No eres tan rica como para regalármelo». Entonces la víbora volvió a enroscarse en su cuello y le lamió la herida.

Cuando Zaratustra le contó una vez esta historia a sus discípulos, preguntaron éstos: «¿Y cuál es, Zaratustra, la moraleja de tu historia?». A lo que Zaratustra respondió:

«Los buenos y justos me llaman el destructor de la moral: mi historia es inmoral.

Si tenéis un enemigo, no le devolváis bien por mal: pues eso le avergonzaría. Demostrad, más bien, que él os ha hecho un bien.

¡Y es mejor enojar a alguien que avergonzarlo! Y si os maldicen, no me gustaría que entonces queráis bendecir.[93] ¡Es preferible que también maldigáis un poco!

---

[92] *Vid.* Shakespeare, *Hamlet*, 1, 5.

[93] Nietzsche cambia el sentido de Mt 5, 44: «Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y bendecid a los que os maldicen».

¡Y si se ha cometido una gran injusticia con vosotros, hacedme rápidamente cinco pequeñas! Resulta espantoso contemplar a quien se ve solo oprimido por la injusticia.

¿Sabíais ya esto? Injusticia dividida es derecho a medias. ¡Y sólo debe cargar con la injusticia quien sea capaz de soportarla!

Una pequeña venganza es más humana que ninguna venganza. Y si la pena no es también un derecho y un honor para el transgresor, entonces tampoco me gustan vuestras penas.

Es más noble no darse a uno mismo la razón que mantenerla, en especial cuando se tiene. Tan sólo que se tiene que ser bastante rico para ello.

No me gusta vuestra fría justicia: y desde los ojos de vuestros jueces siempre me mira el verdugo y su frío acero.

Decidme, ¿dónde se encuentra la justicia que sea amor con ojos clarividentes?

¡Inventad, pues, el amor que no sólo soporta toda pena, sino también toda culpa!

¡Inventad, pues, la justicia que a todos absuelve, salvo a los que juzgan!

¿Queréis oír más aún? A quien quiere ser justo de todo corazón, la mentira se convertirá en él en amabilidad humana.

¡Pero cómo voy a querer ser justo de todo corazón! ¡Cómo puedo dar a cada uno lo suyo! Con esto me basta: yo doy a cada uno lo mío.

¡Por último, hermanos míos, cuidad de no cometer ninguna injusticia con los eremitas! ¡Cómo podría olvidar un eremita! ¡Cómo podría vengarse!

Un eremita es como un pozo profundo. Fácil es arrojar en él una piedra. Pero si se hunde hasta el fondo, decidme, ¿quién querrá volverla a sacar?

¡Guardaos[94] de insultar a un ermitaño! Pero si lo habéis hecho, entonces, ¡matadle además!».

Así habló Zaratustra.

[94] Expresión de advertencia bíblica, *vid.* Mt 16, 6.

DEL HIJO Y DEL MATRIMONIO

Tengo una pregunta únicamente para ti, hermano mío: como una sonda lanzo esta pregunta a tu alma, para saber lo profunda que es.

Eres joven y deseas un hijo y el matrimonio. Pero te pregunto: ¿eres un hombre que *pueda* desear un hijo?

¿Eres el victorioso, el dominador de ti mismo, el soberano de los sentidos, el señor de tus virtudes? Así te pregunto.

¿O en tu deseo hablan el animal y la necesidad? ¿O acaso la soledad? ¿O la insatisfacción contigo mismo?

Quiero que tu victoria y tu libertad anhelen un hijo. Debes erigir monumentos vivientes a tu victoria y a tu liberación.

Tienes que construir por encima de ti. Pero antes tienes que estar bien construido para mí, rectangular de cuerpo y alma.

¡No sólo debes procrearte en la superficie, sino hacia arriba! ¡Que para eso te ayude el jardín del matrimonio!

Debes crear un cuerpo más elevado, un primer movimiento, una rueda que gire por sí misma —debes crear a un creador.

Matrimonio: así llamo a la voluntad de dos de crear a Uno que sea más que sus creadores. Respeto mutuo llamo al matrimonio entre quienes comparten esa voluntad.

Sea éste el sentido y la verdad de tu matrimonio. Pero a lo que llaman matrimonio los demasiados, esos superfluos, —¡ay!, ¿cómo puedo yo llamarlo?

¡Ay, esa pobreza anímica en pareja! ¡Ay, esa suciedad anímica en pareja! ¡Ay, ese miserable bienestar en pareja!

A todo eso llaman matrimonio: y dicen que sus matrimonios se han contraído en el cielo.

¡Bien, pues a mí no me gusta ese cielo de los superfluos! ¡No, a mí no me gustan esos animales atrapados en la red celestial!

¡Que permanezca también lejos de mí el dios que viene cojeando para bendecir lo que él no ha unido![95]

¡No os riáis de esos matrimonios! ¿Qué hijo no tendría motivo para llorar por sus padres?

Digno me parecía este hombre, y maduro para el sentido de la tierra: pero en cuanto vi a su mujer, la tierra me pareció un manicomio.

Sí, yo quisiera que la tierra temblase en convulsiones cuando un santo y una gansa se aparean.

Éste se fue como un héroe a cazar verdades y acabó cobrando como botín una pequeña y aseada mentira. Lo llama su matrimonio.

Aquél era retraído en el trato y eligió con escrúpulos pues era difícil de contentar. Pero de Una vez se estropeó su compañía para siempre: lo llama su matrimonio.

Aquel otro buscaba a una criada con las virtudes de un ángel. Pero de Una vez se convirtió él en la criada de una mujer, y ahora sería necesario que, además, se convirtiera en ángel.

He encontrado que todos los compradores son meticulosos y tienen ojos astutos. Pero incluso el más astuto compra a su mujer sin sacarla del saco.

Muchas y breves necedades —a eso se le llama amor entre vosotros. Y vuestro matrimonio acaba con las muchas y breves necedades sustituyéndolas por Una sola y prolongada estupidez.

Vuestro amor a la mujer, y el amor de la mujer al hombre: ¡ay!, ojalá fuera compasión por dioses sufrientes y ocultos. Pero la mayoría de las veces dos animales se adivinan mutuamente.

E incluso vuestro mejor amor no es más que una imagen arrebatada y un doloroso ardor. Es una antorcha que debe iluminaros hacia caminos más elevados.

¡Debéis amar alguna vez por encima de vosotros! ¡Así que aprended primero a amar! Y para ello debéis apurar el amargo cáliz de vuestro amor.

---

[95] Sátira de Mt 19, 6: «[...] lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre». Con el dios cojo se refiere al dios griego Hefesto. Según una leyenda, Zeus lo arrojó desde el cielo por haberle llevado la contraria en favor de Hera, de ahí su cojera. Pero la tradición más consolidada dice que Hefesto era cojo de nacimiento, además de deforme. A pesar de su fealdad, se casó primero con Cárite, después con Aglaye y, por último, con Afrodita. Esta última le fue infiel con Ares, y Hefesto se vengó preparando en su lecho una red de oro invisible con la que los atrapó, llamando a los demás dioses para que contemplaran a la pareja culpable.

Amargura hay también en el cáliz del mejor amor: ¡por eso causa el anhelo del superhombre y te hace a ti sediento, creador!

Sed para el creador, flecha y anhelo hacia el superhombre. Di, hermano mío, ¿es ésta tu voluntad de matrimonio?

Santos son para mí esa voluntad y ese matrimonio.

Así habló Zaratustra.

DE LA MUERTE LIBRE[96]

Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Aún suena extraña la doctrina: «¡Muere en el momento oportuno!».[97]

Morir en el momento oportuno: esto es lo que enseña Zaratustra.

Cierto, quien no vive en el momento oportuno, ¿cómo puede morir en el momento oportuno? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! —Esto es lo que aconsejo a los superfluos.

Pero también los superfluos se dan importancia con su muerte, y también se cascará la nuez más vacía.

Todos le dan importancia al morir: pero la muerte aún no es una fiesta. Todavía no han aprendido los hombres cómo se celebran las más bellas fiestas.

Yo os muestro la muerte consumadora, la que para los vivos es una espina y una promesa.

El consumador muere su muerte, victoriosamente, rodeado de gente esperanzada y prometedora.

---

[96] Como telón de fondo filosófico de este apartado se encuentra la muerte de Sócrates, aunque no se menciona expresamente, y su justificación tal y como Platón la narra principalmente en su *Apología*. En realidad asistimos a una comparación tácita entre la muerte de Jesús y la del filósofo griego para resaltar al mismo tiempo la propia doctrina de Zaratustra.

[97] Nietzsche a M. von Meysenburg, el 21 de febrero de 1883: «W[agner] me ha ofendido de una manera mortal —¡se lo confesaré!— su lento retroceder y arrastrarse hacia el cristianismo y la Iglesia lo he concebido como un insulto personal hacia mí: toda mi juventud y su dirección me ha parecido mancillada en tanto que he rendido homenaje a un espíritu que era capaz de dar ese paso [...]. Ahora considero aquel paso como el de un Wagner que se hacía viejo; es difícil morir en el momento oportuno».

Así se tendría que aprender a morir; ¡y no debería haber ninguna fiesta en que uno de esos agonizantes no santificase los juramentos de los vivos!

Morir así es lo mejor; pero lo segundo es: morir en la lucha y prodigar un alma grande.

Pero tanto al guerrero como al victorioso les parece odiosa vuestra sarcástica muerte, que se acerca furtivamente como un ladrón,[98] —y que, sin embargo, viene como señor.

Yo os alabo mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque *yo* quiero.

¿Y cuándo querré? —Quien tiene una meta y un heredero, quiere la muerte en el momento oportuno para la meta y el heredero.

Y por respeto a la meta y al heredero ya no colgará coronas marchitas en el santuario de la vida.

En verdad, no quiero parecerme a los cordeleros: siempre arrojan la cuerda hacia delante y al hacerlo retroceden.

Más de uno también se vuelve demasiado viejo para sus verdades y victorias; una boca desdentada ya no tiene el derecho a todas las verdades.

Y todo aquel que quiera tener fama, tendrá que despedirse a tiempo del honor y ejercer el difícil arte de —irse en el momento oportuno.

Hay que evitar el dejarse comer cuando mejor tenemos el mejor sabor: eso lo saben quienes quieren ser amados durante mucho tiempo.

Cierto, hay manzanas amargas, su suerte quiere que esperen hasta el último día del otoño: y al mismo tiempo se ponen maduras, amarillas y arrugadas.

A unos les envejece primero el corazón, y a otros el espíritu. Y algunos son ancianos en la juventud: pero una juventud tardía mantiene más tiempo la juventud.

A unos se les malogra la vida: un gusano venenoso les roe el corazón. Cuiden más así de tener una muerte lograda.

Algunos nunca llegan a estar dulces, se pudren ya en verano. Cobardía es lo que aún los mantiene en su rama.

Demasiados son los que viven, y demasiado tiempo penden de sus ramas. ¡Ojalá viniese una tormenta que arrancase del árbol a todos esos podridos e infestados de gusanos!

¡Ojalá vinieran predicadores de la muerte *rápida*! ¡Éstos serían

[98] *Vid.* 1 Ts 5, 2.

para mí las puntuales tormentas y los estremecedores de los árboles de la vida! Pero sólo oigo cómo se predica la muerte lenta y paciencia con todo lo «terrenal».

¡Ay! ¿Predicáis paciencia con las cosas terrenales? ¡Precisamente esas cosas terrenales son las que tienen demasiada paciencia con vosotros, calumniadores!

En verdad, demasiado pronto murió aquel hebreo a quien veneran los predicadores de la muerte lenta: y para muchos ha sido desde entonces una fatalidad que muriese demasiado pronto.

Sólo conocía lágrimas y la melancolía del hebreo, junto con el odio de los buenos y justos, —el hebreo Jesús: y entonces le acometió el anhelo de la muerte.

¡Si hubiera permanecido en el desierto, y lejos de los buenos y justos! ¡Tal vez habría aprendido a vivir y a amar la tierra —y, además, a reír![99]

¡Creedme, hermanos míos! Murió demasiado pronto; él mismo habría refutado su doctrina si hubiese llegado a mi edad. ¡Era lo bastante noble para ser capaz de retractarse!

Mas, aún no estaba maduro. Con inmadurez ama el joven, y con inmadurez odia también al hombre y la tierra. Aún tiene atados y torpes su ánimo y las alas del espíritu.

Pero en el hombre hay más niño que en el joven, y menos melancolía: entiende mejor de la muerte y de la vida.

Libre para la muerte y libre en la muerte, un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí: así entiende de la vida y de la muerte.

Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y la tierra, amigos míos: esto es lo que le pido a la miel de vuestra alma.

En vuestro morir deben resplandecer vuestro espíritu y vuestra virtud como en un crepúsculo en torno a la tierra: de otro modo, vuestro morir se habrá malogrado.

Así quiero morir yo también, para que vosotros, amigos, améis más la tierra por amor a mí; y quiero volver a ser tierra para encontrar sosiego en la que me dio la luz.

En verdad, Zaratustra tenía una meta, arrojó su pelota; ahora sois

---

[99] William Edward Hartpole, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (*Historia del origen e influencia de la Ilustración en Europa*) [trad. al alemán de H. Jolowicz], Leipzig, 1873, pág. 183: «Nadie le ha visto (a Jesús) reírse, sino más bien llorar».

vosotros, amigos, los herederos de mi meta, a vosotros os arrojo la pelota de oro.

¡Nada prefiero más, amigos míos, que veros lanzar la pelota de oro! Y por eso me demoro aún un poco más en la tierra, ¡perdonádmelo!

Así habló Zaratustra.

DE LA VIRTUD QUE HACE REGALOS

1

Cuando Zaratustra se hubo despedido de la ciudad, por la que su corazón había sentido afecto y cuyo nombre era «La Vaca Multicolor», le siguieron muchos que se llamaban sus discípulos y le hicieron compañía. Así llegaron a un cruce, allí les dijo Zaratustra que quería seguir solo, pues era amigo de caminar en soledad. Sus discípulos le entregaron como despedida un bastón en cuya empuñadura de oro se enroscaba una serpiente alrededor del sol.[100] Zaratustra se alegró por el bastón y se apoyó en él; luego habló así a sus discípulos:

«Decidme: ¿cómo llegó el oro a ser el valor supremo? Porque es raro e inservible y brillante y suave en su fulgor; siempre hace donación de sí mismo.

Sólo como imagen de la suprema virtud llegó el oro a su valor supremo. La mirada del que regala brilla como el oro. Un áureo esplendor sella la paz entre la luna y el sol.

Rara es la suprema virtud, ella es inservible y brillante, y suave en su fulgor: una virtud que regala es la virtud suprema.

En verdad, yo os adivino, discípulos míos: vosotros aspiráis, como

[100] En ese pasaje se alude al cetro de Asclepio, hijo de Apolo y dios griego de la medicina. Logró resucitar a los muertos, empleando la sangre de la Gorgona. Zeus se mostró contrario a esta actividad y lo fulminó con un rayo, convirtiéndolo en la constelación llamada Serpentario u Ofiuco, «el que lleva serpientes». En Epidauro, el centro más importante del culto a Asclepio, se le representaba como un anciano con una corona de laurel en la cabeza y llevando un bastón en la mano rodeado de una serpiente. Entre los romanos el dios griego pasó a llamarse Esculapio.

yo, a la virtud que hace regalos. ¿Qué tendríais vosotros en común con gatos y lobos?

Éste es vuestro anhelo, el convertiros vosotros mismos en ofrendas y regalos: y por ello tenéis el afán de acumular todas las riquezas en vuestra alma.

Insaciable anhela vuestra alma tesoros y alhajas, porque vuestra virtud es insaciable en su deseo de hacer regalos.

Obligáis a todas las cosas a que lleguen a vosotros y a que penetren en vosotros, para que refluyan de vuestro manantial como los dones de vuestro amor.

En verdad, ese amor que hace regalos ha de convertirse en ladrón de todos los valores; mas yo llamo a ese egoísmo, sano y sagrado.

Hay otro egoísmo, uno demasiado pobre, hambriento, que siempre quiere robar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo.

Con ojos de ladrón mira ese egoísmo todo lo que brilla; con la avidez del hambre mide a quien tiene que comer en abundancia; y siempre se desliza furtivamente en torno a la mesa de los que hacen regalos.

La enfermedad habla en esa avidez y degeneración invisible; del cuerpo enfermizo habla la ladrona avaricia de ese egoísmo.

Decidme, hermanos míos, ¿qué consideramos lo malo y lo peor de todo? ¿No es la *degeneración*? —Y nosotros siempre suponemos la degeneración donde falta el alma dadivosa.

Hacia arriba va nuestro camino, más allá de la especie hacia la super-especie. Pero un horror es para nosotros el sentido degenerador que dice: "Todo para mí".

Hacia arriba vuela nuestro sentido: así es símbolo de nuestro cuerpo, un símbolo de elevación. Símbolos de tales elevaciones son los nombres de las virtudes.

Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene lucha. Y el espíritu —¿qué es para él? El heraldo de sus luchas y victorias, camarada y eco.

Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no expresan nada, sólo hacen señas. ¡Necio es quien pretende obtener sabiduría de ellos!

Prestad atención, hermanos míos, a cada hora en que vuestro espíritu quiere hablar mediante símbolos: ahí está el origen de vuestra virtud.

Vuestro cuerpo se ha elevado, y ha resucitado; con su goce cautiva al espíritu para que se vuelva creador y valorador y amante y benefactor de todas las cosas.

Cuando vuestro corazón se agita con plenitud y anchura, semejante a la corriente, siendo una bendición y un peligro para los ribereños: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando estáis por encima de la alabanza y de la censura, y vuestra voluntad quiere dominar todas las cosas, como la voluntad de un amante: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando despreciáis lo agradable y la cama blanda, y no podéis acostaros lo bastante lejos de los flojos: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando sois de los que quieren Una sola voluntad, y a ese giro de toda necesidad lo llamáis necesidad:[101] ahí está el origen de vuestra virtud.

¡En verdad, ella es un nuevo bien y un nuevo mal! ¡En verdad, es un nuevo y profundo murmullo, y la voz de un nuevo manantial!

Esa nueva virtud es poder; es un pensamiento dominante, y a su alrededor, un alma inteligente: un sol áureo y, en torno a él, la serpiente del conocimiento».[102]

2

Aquí Zaratustra calló un rato y miró con amor a sus discípulos. Luego continuó hablando así —y su voz había cambiado:

«¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Que vuestro amor dadivoso y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Esto es lo que os pido e imploro.

¡No dejéis que la virtud huya de lo terrenal y que golpee con las alas contra muros eternos! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud volatilizada!

¡Conducid la virtud volatilizada, como hago yo, de regreso a la tierra, sí, de regreso al cuerpo y a la vida: para que pueda darle su sentido a la tierra, un sentido humano!

De cien maneras distintas se han volatilizado y extraviado hasta

---

[101] Nietzsche a M. von Meysenburg, el 1 de febrero de 1883: «Pero un mes lo intentaré en todo caso. Mi "eremitismo" también será posible en Roma: para mí es, por desgracia, un simple asunto de necesidad, aunque he puesto mucha buena voluntad en esta "necesidad". —De manera que busco el "viraje" de todas mis necesidades».

[102] Alusión a Gn 3, 4-5.

ahora tanto el espíritu como la virtud. ¡Ay!, en nuestro cuerpo mora ahora todo ese delirio y error: se han convertido en cuerpo y voluntad.

De cien maneras distintas han experimentado y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un experimento ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se ha encarnado en nosotros!

No sólo la razón de milenios —también su demencia irrumpe en nosotros. Ser heredero es peligroso.

Aún luchamos paso a paso con el gigante azar, y sobre toda la humanidad ha imperado hasta ahora el absurdo, el sinsentido.

¡Sirva vuestro espíritu y vuestra virtud al sentido de la tierra, hermanos míos, y estableced de nuevo vosotros todo el valor de las cosas! ¡Para ello debéis ser luchadores! ¡Para ello debéis ser creadores!

El cuerpo se purifica por el saber: experimentando con el saber, se eleva: al conocedor todos los instintos se le santifican; al hombre elevado se le alegra el alma.

Médico, ayúdate a ti mismo, así ayudarás también a tu enfermo.[103] Sea ésa su mejor ayuda, para que vea con sus propios ojos a quien se cura a sí mismo.

Miles de senderos hay que aún no han sido hollados; miles de formas de salud y de islas ocultas de la vida. Aún está el hombre sin agotar y sin descubrir, y la tierra del hombre.

¡Vigilad y escuchad, solitarios! Del futuro llegan vientos con siniestros aleteos, y a oídos finos llega un buen mensaje.

Vosotros, solitarios de hoy, los segregados, un día formaréis un pueblo: de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un pueblo elegido: —y de él el superhombre.

¡En verdad, la tierra se convertirá aún en un lugar de convalecencia! ¡Y ya la envuelve un nuevo aroma que trae curación —y una nueva esperanza!».

3

Cuando Zaratustra hubo dicho esto, se mantuvo en silencio, como alguien que aún no ha dicho su última palabra; durante largo tiempo

[103] Lc 4, 23: «Seguramente recordaréis el proverbio: Médico, cúrate a ti mismo. Lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún, hazlo también aquí, en tu pueblo».

sopesó dubitativo el bastón en su mano. Al final habló así, y su voz se había transformado:

«¡Ahora me voy solo, discípulos! ¡También vosotros continuad solos! Así lo quiero yo.

En verdad, yo os aconsejo: ¡apartaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y mejor aún: ¡avergonzaos de él! Tal vez os haya engañado.

El hombre del conocimiento no sólo debe amar a sus enemigos, sino que también debe poder odiar a sus amigos.

Mal se retribuye a un maestro, cuando se permanece siempre su discípulo. ¿Y por qué no deberíais deshojarme la corona?

Me veneráis, pero ¿qué ocurrirá si un día se desvanece vuestra veneración? ¡Tened cuidado de no ser aplastados por una estatua![104]

¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Pero qué importa Zaratustra! Sois mis creyentes, ¡pero qué importan todos los creyentes!

Aún no os habíais buscado: cuando me encontrasteis a mí. Así hacen todos los creyentes; por eso vale tan poco toda fe.

Ahora os digo que me perdáis y os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos me hayáis negado, regresaré con vosotros.[105]

En verdad, hermanos míos, con otros ojos buscaré entonces a mis discípulos perdidos;[106] os amaré con un amor diferente.[107]

Y llegado el día aún os convertiréis en mis amigos e hijos de una sola esperanza: entonces estaré con vosotros por tercera vez para celebrar el gran mediodía.[108]

---

[104] En su *Poética* (1452a27-10), Aristóteles menciona la siguiente fábula: «También lo fortuito nos parece más prodigioso cuando tiene la apariencia de que hubiese sucedido con intención o cálculo, como por ejemplo que la estatua de Mitis, en Argos, aplastase precisamente al culpable de la muerte de Mitis, al caer sobre él mientras la contemplaba».

[105] Nietzsche cambia el sentido de las palabras bíblicas contenidas en Mt 10, 32: «Si alguno se declara a mi favor delante de los hombres, yo también me declararé a su favor delante de mi Padre Celestial; pero a quien me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi Padre Celestial».

[106] Referencia a Lc 15, el motivo de la oveja perdida.

[107] Nietzsche a H. Köselitz, el 13 de julio de 1883: «Éste es el "motto" para la segunda parte: de él resultan, lo que al músico casi le parece impropio decir, otras armonías y modulaciones que en la primera parte. Lo principal consistía en elevarse a un segundo escalón...».

[108] F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Colonia, 1980, pág. 78: «Hegel había situado el trabajo intelectual de la filosofía al final del día, en el ocaso, cuando la lechuza comienza su vuelo. Este vuelo es símbolo para la reflexión filosófica, que sólo comienza cuando la conciencia, sumida en el obrar, actuar y decidir del día, reflexiona en la penumbra y echa una mirada retrospec-

Y el gran mediodía habrá llegado cuando el hombre se encuentre a mitad de camino entre el animal y el superhombre y celebre su camino hacia el ocaso como su suprema esperanza: pues es el camino hacia un nuevo día.

Entonces el que sucumbe se bendecirá a sí mismo por ser uno de los que transitan hacia el otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía.

"*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*". —¡Que un día sea ésta nuestra última voluntad, en el gran mediodía!.

Así habló Zaratustra.

---

tiva hacia lo que ha ocurrido durante el día para conocer lo sucedido y apropiárselo indirectamente mediante un distanciamiento crítico. La hora del día en Nietzsche es, sin embargo, el mediodía, cuando el sol se encuentra en su cenit: pues conocer y reflexionar no está para él en el momento de la consumación, del fin de la historia, sino en medio del presente, desde donde se puede abarcar el pasado y el futuro. El conocimiento no es para él consumación, sino instrumento de la vida para el dominio del presente y del futuro. El proyecto creador de perspectivas universales no conduce a la "verdad" sobre lo ocurrido, sino que cumple su función en el programa de la voluntad de poder, que significa al mismo tiempo una voluntad para un nuevo crear e ir más allá de cada presente».

SEGUNDA PARTE

«[...] y sólo cuando todos me hayáis negado, regresaré con vosotros.

En verdad, hermanos míos, con otros ojos buscaré entonces a mis discípulos perdidos; os amaré con un amor diferente.»

Así habló Zaratustra,
«De la virtud que hace regalos» (1, pág. 89)

EL NIÑO CON EL ESPEJO[109]

Zaratustra regresó después a la montaña y a la soledad de su caverna, apartándose de los hombres: esperando, como un sembrador que ha sembrado sus semillas.[110] Pero su alma se llenó de impaciencia y de anhelo por los que amaba, pues aún tenía mucho que darles. Esto es lo más difícil, cerrar la mano abierta por amor y mantener el pudor al regalar.

Así transcurrieron días y años para el solitario; mas su sabiduría aumentaba y le causaba dolor por su abundancia.

Una mañana se despertó antes de la aurora, reflexionó largo tiempo en su lecho y finalmente habló así a su corazón:

«¿Qué me ha asustado de esa manera en mi sueño, que me ha despertado? ¿No se acercó a mí un niño que llevaba un espejo?

"¡Oh, Zaratustra! —me dijo el niño—, ¡mírate en el espejo!"

Pero cuando me miré en el espejo, di un grito y mi corazón se estremeció, pues no me veía a mí en él, sino que veía la mueca grotesca y la risa burlona de un demonio.

En verdad, demasiado bien comprendo el significado del sueño y la advertencia: ¡mi *doctrina* está en peligro, la cizaña quiere hacerse pasar por trigo![111]

Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, de manera que mis queridos discípulos tienen que avergonzarse de los dones que yo les había entregado.

---

[109] Otro título previsto por Nietzsche para este apartado: «La segunda aurora».

[110] Alusión a la parábola del sembrador en Mt 13, 3.

[111] Referencia a la parábola del trigo y la cizaña en Mt 13, 24-30.

He perdido a mis amigos; ¡ha llegado la hora de buscar a los extraviados!».[112]

Una vez dichas estas palabras, Zaratustra se levantó de un salto, pero no como un temeroso que busca aire, sino más bien como un visionario y un cantor que se ve poseído por el espíritu. Asombrados le miraron su águila y su serpiente: pues en su rostro se vislumbraba una dicha futura igual a la aurora.

«¿Qué me ha ocurrido, animales míos? —dijo Zaratustra—. ¿No me he transformado? ¿No vino a mí la bienaventuranza como un viento tormentoso?

Loca es mi dicha, y locuras dirá: aún es demasiado joven —¡tened paciencia con ella!

Herido estoy por mi dicha:[113] ¡todos los que sufren deben ser médicos para mí!

¡Una vez más puedo regresar a mis amigos y también a mis enemigos! ¡Zaratustra puede volver a hablar y a regalar y a dar lo mejor a los amados!

Mi impaciente amor se desborda en ríos que descienden hacia oriente y occidente.[114] ¡Desde silenciosas montañas y desde tormentas de dolor baja tumultuosa mi alma hacia los valles!

Demasiado tiempo he anhelado y contemplado la lejanía. Demasiado tiempo he pertenecido a la soledad: así he olvidado el callar.

Me he convertido por entero en boca, y en estrépito de un arroyo que se precipita desde elevados riscos: quiero que mis palabras se despeñen en los valles.

¡Y lo haré aunque mi corriente del amor desemboque en lo infranqueable! ¡Cómo no terminará por encontrar un río su camino hacia el mar!

En mí hay un lago, un lago eremítico que se basta a sí mismo; pero la corriente de mi amor lo arrastra consigo hacia abajo —¡hacia el mar!

Nuevos caminos emprendo, un nuevo discurso viene a mí; me he cansado, como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu ya no quiere seguir caminando sobre suelas gastadas.

---

[112] *Vid.* Lc 15.

[113] «*Verwundet hat mich der mich erweckt*» («herido me ha quien me despertó»), palabras pronunciadas por Brunilda en el drama musical wagneriano *Sigfrido*, acto tercero, que forma parte de la tetralogía de los Nibelungos.

[114] Sal 50, 1: «El Señor, el Dios de los dioses, habla / y convoca a la tierra desde oriente y occidente».

Demasiado lentos me parecen todos los discursos: —¡a tu carro salto, tormenta! ¡Y también a ti quiero azotarte con mi maldad!

Como un grito y una exclamación de júbilo quiero pasar sobre vastos mares, hasta encontrar las islas afortunadas,[115] donde se encuentran mis amigos.

¡Y mis enemigos entre ellos! ¡Cómo amo ahora a todo aquel a quien me es lícito hablarle! ¡También mis enemigos pertenecen a mi bienaventuranza!

Y si quiero montar en mi caballo más salvaje, mi lanza es la que mejor me ayuda siempre a subir: ella es la servidora, que está en todo momento a disposición de mi pie.

¡La lanza que arrojo a mis enemigos! ¡Cómo les agradezco a mis enemigos que al fin se la pueda arrojar!

Demasiada era la tensión de mi nube: entre risas de rayos quiero granizar en la profundidad.

Poderoso se alzará entonces mi pecho, poderoso soplará su tempestad por encima de las montañas: así logrará alivio.

¡En verdad, como una tempestad llegan mi dicha y mi libertad! Pero mis enemigos deben creer que el *Maligno* se desencadena sobre sus cabezas.

---

[115] Con la expresión «islas afortunadas» Nietzsche no parece referirse a una topografía concreta, como las islas Canarias, sino a un paisaje poético o a un ámbito utópico. No obstante, en varios escritos el filósofo ha aplicado la expresión «islas afortunadas» a lugares concretos, por ejemplo a Tribschen, uno de los hogares de Richard Wagner. La impresión que causaron a Nietzsche lugares como Messina o Ischia pudo contribuir decisivamente a la descripción de estos paisajes imaginativos. En carta a Köselitz: «El destino de Ischia siempre me ha estremecido; y aparte de lo que le afecta a todos, hay algo que me afecta personalmente, y de una manera espantosa. Esta isla se me quedó tan grabada en el ánimo: cuando haya terminado de leer *Zaratustra II*, verá con claridad dónde busqué mis "islas afortunadas". "Cupido bailando con las jovencitas" sólo es comprensible al instante en Ischia (las habitantes de Ischia dicen "Cupedo"). Apenas he terminado con mi obra, sucumbe la isla».

Tampoco podemos olvidar que la isla es un «topos» clásico por antonomasia *(Insulas beatorum)*, aparece en autores como Píndaro, Hesíodo, Platón o Luciano. En el renacimiento comienza su carrera como elemento de la metáfora y alegoría políticas. Recordemos, asimismo, que en su *Crítica de la razón pura* Kant emplea con un cariz irónico la metáfora de la isla, la «isla del puro entendimiento», «la tierra de la verdad», rodeada de un turbulento océano, donde se asienta la apariencia y bancos de niebla insinúan nuevas tierras que engañan a los navegantes, los cuales, llenos de vanas esperanzas, intentan alcanzarlas. Por último mencionaremos los múltiples lazos que unen las islas afortunadas con el país de los hiperbóreos.

Sí, también vosotros os asustaréis, amigos míos, a causa de mi sabiduría salvaje;[116] y tal vez huyáis de ella junto con mis enemigos.

¡Ay, si yo supiera atraeros de nuevo con caramillos! ¡Ay, si mi leona sabiduría aprendiese a rugir con dulzura! ¡Y ya hemos aprendido juntos tantas cosas!

Mi sabiduría salvaje quedó preñada en solitarias montañas; en los escarpados riscos parió a su nueva, a su última cría.

Ahora corre enloquecida por el duro desierto y busca sin cesar la jugosa hierba —¡mi vieja sabiduría salvaje!

¡Sobre la jugosa hierba de vuestros corazones, amigos míos! —¡sobre vuestro amor quisiera arropar lo más querido para ella!»

Así habló Zaratustra.

[116] Convirtiéndose así en un nuevo Sócrates enfurecido. Sobre el discurso del «Sócrates enfurecido» *vid.* Diógenes Laercio, VI, 54.

EN LAS ISLAS AFORTUNADAS[117]

Los higos caen de los árboles, son buenos y dulces; y al caer, se les abre su roja piel. Un viento del norte soy yo para los higos maduros.

Así, como higos, os caen, amigos míos, estas enseñanzas: ¡bebed su jugo y comed su dulce carne! El otoño nos rodea y un cielo puro y la tarde.

¡Mirad qué plenitud nos rodea! Y desde la exuberancia es bello[118] contemplar mares lejanos.

Antiguamente se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; mas ahora yo os he enseñado a decir: superhombre.

Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más allá que vuestra voluntad creadora.

¿Podríais *crear* un dios? —¡Pues entonces no me habléis más de dioses! Pero bien podríais crear el superhombre.

¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero os podríais convertir en padres y antepasados del superhombre: ¡y que ésta sea vuestra mejor creación!—

Dios es una suposición: pero yo quiero que vuestro suponer quede dentro de los límites de lo imaginable.

---

[117] Nietzsche también pensó en el título «De los dioses».

[118] Ap 6, 13: «[...] las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, igual que una higuera suelta sus higos verdes cuando es azotada por un viento huracanado». *Vid.* Hölderlin, «Der Tod des Empedokles» («La muerte de Empédocles»), en *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1874, 1, pág. 180: «Hoy es mi día otoñal y cae el fruto / por sí mismo». Nietzsche a E. Rohde, el 7 de octubre de 1869: «En el exterior, ante la ventana, yace el otoño fecundo en ideas en la clara y templada luz del sol, al que amo como a mi mejor amigo, porque es tan maduro e inconscientemente feliz. El fruto cae del árbol sin golpe de viento».

¿Podríais *pensar* un dios? —Pero que esto signifique para vosotros voluntad de verdad: ¡que todo se transforme en imaginable para el hombre, en visible para el hombre, en palpable para el hombre! ¡Debéis pensar vuestros propios sentidos hasta el final!

Y a eso que habéis llamado mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡debe llegar a ser vuestra misma razón, vuestra imagen, vuestra voluntad! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento!

¿Y cómo queríais soportar la vida sin esa esperanza, hombres del conocimiento? No os ha sido dado nacer ni en lo incomprensible ni en lo irracional.

Pero para ser completamente sinceros con vosotros, amigos míos: *si* hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un dios! *Por lo tanto*, no hay dioses.

Bien saqué yo la conclusión, ahora es ella la que me saca a mí.

Dios es una suposición: mas ¿quién podría beber todo el tormento de esa suposición sin morir? ¿Se le debe quitar su fe al creador y al águila el cernerse en aquilinas lejanías?

Dios es un pensamiento que tuerce todo lo recto y voltea todo lo que está de pie. ¿Cómo? ¿Se habría abolido el tiempo y todo lo transcurrido sería sólo mentira?

Pensar esto es mareo y vértigo para osamentas humanas, y para el estómago un vómito: en verdad, a ese suponer lo llamo yo la enfermedad rotatoria.

¡Malvadas y enemigas del hombre: así llamo yo a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Pleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Eterno!

¡Todo lo imperecedero —no es más que un símbolo![119] Y los poetas mienten demasiado.—[120]

Pero los mejores símbolos deben hablar de tiempo y de devenir: ¡una alabanza deben ser, y una justificación de todo lo perecedero!

---

[119] Alusión al verso del *Fausto II* de Goethe, 12104-12105. En el poema «A Goethe» Nietzsche se había burlado del vate alemán con el verso: «lo imperecedero sólo es tu símbolo». En la alusión al verso fáustico, el filósofo critica la teoría de Platón al situar su mundo de las ideas en el ámbito de la fábula.

[120] Según Aristóteles, en su *Metafísica* (983a3), esta frase es un proverbio. *Vid.* también el fragmento 21 (Diehl) de Solón. Nietzsche aprovecha el reproche de Platón a los poetas para emplear contra él su misma argucia argumentativa, desembocando en una paradoja. Asimismo, se hace una alusión a la *Teogonía* de Hesíodo (25-35), donde las musas olímpicas le dicen a Hesíodo que ellas saben decir muchas mentiras como si fueran verdades, pero cuando ellas quieren, también pueden anunciar la verdad.

Crear —ésa es la gran liberación del sufrimiento y un alivio para la vida. Pero para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones.

¡Sí, muchas muertes amargas tiene que haber en vuestra vida, creadores! Así sois mentores y justificadores de todo lo perecedero.

Para que el creador mismo también sea el niño que renace, para eso también deberá querer ser la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, mi camino pasó a través de cien almas y recorrió cientos de cunas y dolores del parto. Muchas veces me he despedido, conozco las desgarradoras últimas horas.

Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con más sinceridad: ése es precisamente el destino —que mi voluntad quiere.

Todo lo que siente sufre en mí y se encuentra encarcelado: pero mi querer acude siempre a mí como mi liberador y mi donador de alegría.

El querer libera: ésta es la verdadera doctrina sobre la voluntad y la libertad —así os la enseña Zaratustra.

¡No-querer-más y no-valorar-más y no-crear-más! ¡Ay, que este cansancio quede siempre lejos de mí!

También en el conocer sólo siento mi placer de engendrar y de devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, ocurre porque en él hay voluntad de engendrar.

Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esta voluntad; ¿qué quedaría por crear —si hubiera dioses!

Pero mi ardorosa voluntad de crear siempre me vuelve a impulsar hacia el hombre: así se ve impulsado el martillo hacia la piedra.

¡Ay, hombres, en la piedra duerme para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que tenga que dormir en la piedra más dura y fea!

Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su cárcel. Pulveriza trozos de piedra: ¿qué me importa?

Quiero terminarlo: pues una sombra ha llegado hasta mí —¡la más silenciosa y ligera de todas las cosas vino una vez hasta mí!

Hasta mí llegó la belleza del superhombre como una sombra. ¡Ay, hermanos míos, qué me importan ya —los dioses!

Así habló Zaratustra.

DE LOS COMPASIVOS

Amigos míos, unas palabras burlonas han llegado hasta mí: «¡Mirad a Zaratustra! ¿Acaso no camina entre nosotros como si estuviese entre animales?».

Pero así quedaría mejor dicho: «El hombre del conocimiento camina entre hombres *como* entre animales».

Mas, para el hombre del conocimiento, el hombre mismo se llama: el animal con las mejillas rojas.

¿Cómo le ha ocurrido eso? ¿No se debe a que ha tenido que avergonzarse con demasiada frecuencia?

¡Oh, amigos míos! Así habla el hombre del conocimiento: Vergüenza, vergüenza, vergüenza —¡ésa es la historia del hombre!

Y por eso el noble se obliga a no avergonzar: él mismo se conmina a sentir pudor ante todo lo que sufre.

En verdad, a mí no me gustan ésos, los compasivos, que encuentran bienaventuranza en su compasión: así son de desvergonzados.[121]

Si debo ser compasivo, no lo quiero llamar así; y si lo soy, prefiero serlo desde la distancia.

Prefiero cubrirme la cabeza y huir antes de ser reconocido: ¡y eso es lo que os recomiendo que hagáis, amigos míos!

¡Quiera mi destino poner en mi camino sólo a seres que no sufren, como vosotros, y a aquellos con quienes *pueda* compartir la esperanza, y la comida y la miel!

En verdad, he hecho esto y aquello en beneficio de los que sufren:

---

[121] Mt 5, 7: «Dichosos los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos».

pero siempre me parecía que hacía algo mejor cuando aprendía a alegrarme más.

Desde que hay hombres, el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡tan sólo éste, hermanos míos, es nuestro pecado original!

Y aprendiendo a alegrarnos mejor, nos olvidaremos mejor de hacer daño a los otros y de imaginar daños.

Por eso me lavo la mano que ha ayudado al que sufre, por eso me lavo incluso el alma.

Pues me he avergonzado de ver sufrir al que sufre a causa de su propia vergüenza; y cuando le ayudé, cometí una grave ofensa contra su orgullo.

Grandes favores no hacen agradecidos, sino vengativos;[122] y si el pequeño acto benefactor no es olvidado, acabará convirtiéndose en un gusano roedor.

«¡Sed parcos en el aceptar! ¡Honrad así la acción de aceptar!»[123] —éste es mi consejo a quienes no tienen nada que regalar.

Yo, en cambio, soy uno que regala: me gusta regalar como amigo a los amigos. Mas en cuanto a los desconocidos y a los pobres, tendrán que coger ellos mismos el fruto de mi árbol: eso les causará menos vergüenza.

¡Pero se debería suprimir a los mendigos! En verdad, es enojoso tanto darles como no darles.

¡Y lo mismo ocurre con los pecadores y las conciencias malvadas! Creedme, amigos míos: los remordimientos de conciencia enseñan a morder.

Lo peor, no obstante, son los malos pensamientos. ¡En verdad, es mejor haber actuado con maldad que haber pensado con mezquindad!

Cierto, vosotros decís: «El placer obtenido con pequeñas maldades nos ahorra más de una malvada gran acción». Pero aquí no se debería querer ahorrar.

La mala acción es como una llaga: duele y escuece y revienta, —habla con sinceridad.

«¡Mira, soy la enfermedad!» —así habla la mala acción; ésa es su sinceridad.

Pero el pensamiento mezquino se asemeja al hongo: se arrastra,

---

[122] Emerson, *Ensayos*, pág. 387: «Nunca perdonamos del todo al que da. La mano que nos alimenta siempre corre el riesgo de ser mordida».

[123] Emerson, *op. cit.*, pág. 388: «Es un hombre justo el que sabe aceptar una dádiva».

se encoge y no parece estar en ninguna parte —hasta que todo el cuerpo queda podrido y marchito por pequeños hongos.

A quien, sin embargo, está poseído por el demonio, le digo estas palabras al oído: «¡Mejor aún, cría a tu demonio! ¡También para ti hay un camino de grandeza!».—

¡Ay, hermanos míos! ¡De cada uno se sabe algo de más! Y algunos se nos vuelven transparentes, pero no por eso podemos pasar a través de ellos.

Es difícil vivir con hombres, porque callar es tan difícil.

Y con quien somos más injustos no es con el que nos repugna, sino con el que no nos importa nada.

Pero si tienes un amigo que sufre, sé un último asilo para su sufrimiento, y al mismo tiempo un duro lecho, un catre de campaña: así le servirás de la mejor manera.

Y si un amigo te hace algo malo, di: «Te perdono lo que me has hecho; pero el que te hayas hecho eso *a ti*, —¡cómo podría perdonártelo!».

Así habla todo amor grande: él supera hasta el perdón y la compasión.

Debemos sujetar nuestro corazón, pues si lo dejamos ir, ¡pronto perderemos la cabeza!

¡Ay!, ¿dónde han ocurrido en el mundo mayores necedades que entre los compasivos? ¿Y qué ha provocado en el mundo más sufrimiento que las necedades de los compasivos?

¡Ay de todos aquellos amantes que aún no posean una elevación que esté sobre su compasión!

Una vez el demonio me dijo esto: «También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres».[124]

Y hace poco le oí decir estas palabras: «Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios».

Ya estáis advertidos contra la compasión: ¡*de ella* continúa viniendo a los hombres una densa nube! ¡En verdad, yo entiendo de signos meteorológicos!

Recordad también estas palabras: todo gran amor está, incluso,

[124] Nietzsche a F. Overbeck, el 25 de diciembre de 1882: «Mi relación con Lou se encuentra en los últimos y más dolorosos tramos: al menos eso es lo que creo hoy. Después —si hay un después, diré algo al respecto. La compasión, amigo mío, es una especie de infierno —digan lo que digan los adeptos de Schopenhauer».

por encima de toda su compasión: pues además quiere —¡crear lo amado!

«Yo mismo me ofrendo a mi amor, *y a mi prójimo como a mí*» —así hablan todos los creadores.

Mas todos los creadores son duros.—

Así habló Zaratustra.

DE LOS SACERDOTES

Y una vez Zaratustra hizo una señal a sus discípulos y les dijo estas palabras:

«Aquí hay sacerdotes: y aunque son mis enemigos, pasad a su lado en silencio y con la espada dormida.

También hay héroes entre ellos; muchos de ellos han sufrido demasiado—: por eso quieren hacer sufrir a otros.

Son enemigos malvados: no hay nada más vengativo que su humildad. Y fácilmente se ensucia quien los ataca.

Pero mi sangre está emparentada con la suya; y quiero que mi sangre también sea honrada en la de ellos».—

Y una vez que ya habían pasado por su lado, Zaratustra sintió un dolor; no había luchado mucho tiempo con su dolor, cuando comenzó de nuevo a hablar:

«Estos sacerdotes me dan pena. Pero también contrarían mi gusto;[125] aunque esto es para mí lo menos importante desde que estoy entre hombres.

---

[125] El concepto del gusto se halla íntimamente ligado al del sentido común. No se puede aprender ni transmitir, de ahí el recelo con que fue visto por los pensadores ilustrados. Kant lo define así: «Se llama gusto a un enjuiciamiento sensorial de la perfección». El origen del «gusto» como categoría filosófica lo encontramos ni más ni menos que en Baltasar Gracián, para quien el gusto ya supone una espiritualización de la animalidad. Así, el «hombre en su punto», el «discreto», es el que sabe elegir de acuerdo con su buen gusto; ingenio y buen gusto se hallan estrechamente emparentados. A partir de aquí el gusto se torna en una forma de conocimiento propia de un grupo social, sin llegar a perder una autonomía específica. Pero su sustancia se pierde como forma de conocimiento y se asocia al prejuicio. Nietzsche rescata el «gusto» como capacidad intelectual que se debe ejercitar y que abarca un conjunto de juicios que determinan su contenido. Al mismo tiem-

Mas yo sufro y he sufrido con ellos. Para mí son cautivos, y marcados. Les puso cadenas el que ellos llaman el redentor:—

¡Cadenas de falsos valores y de vanas palabras! ¡Ay, si alguien los redimiese de su redentor![126]

En una isla creyeron desembarcar en otro tiempo cuando el mar los arrebató lejos; ¡pero he aquí que era un monstruo dormido![127]

Falsos valores y vanas palabras: ésos son los peores monstruos para los mortales, —largo tiempo duermen y en ellos espera la perdición.

Pero al fin ésta llega y vigila y come y devora a todo lo que se construyó una cabaña encima de ella.

¡Oh, mirad las cabañas que se han construido esos sacerdotes! Iglesias llaman ellos a sus cuevas inundadas de dulces aromas.

¡Oh, esa luz falseada, ese aire enmohecido! ¡Aquí, donde el alma —no puede volar hacia su altura!

Su fe, en cambio, ordena: "¡Subid las escaleras de rodillas, pecadores!".[128]

¡En verdad, prefiero ver antes a los desvergonzados que los torcidos ojos de su modestia y piedad!

¿Quién creó para sí esas cuevas y escaleras de expiación? ¿No fueron quienes querían esconderse y se avergonzaban de la pureza del cielo?

Y sólo cuando la pureza del cielo vuelva a asomarse a través de te-

---

po, pretende superar el «prejuicio» ilustrado contra los prejuicios, pues el prejuicio no es sinónimo de un juicio falso, existen «prejuicios legítimos» y son esenciales para toda operación hermenéutica, son condiciones del comprender.

[126] «*Erlösung der Erlöser*» («redención para el redentor»), verso final en el *Parsifal* de Wagner. Nietzsche a H. Köselitz el 22 de febrero de 1883: «La asociación wagneriana de Múnich envió a Bayreuth (para el entierro de Wagner) una corona con las palabras «¡redención para el redentor!». También a Köselitz, el 2 de agosto de 1888: «Si Wagner pudiese convertirse en redentor, / ¿quién nos redimiría de esa redención? / ¿quién nos redimiría de ese redentor?».

[127] Alusión a un episodio de *Las mil y una noches*. En la versión alemana de Gustav Weil (1865) se puede leer en los viajes de Simbad: «Así continuamos navegando con buen viento, hasta que llegamos a una isla con árboles [...]. Entonces todos desembarcamos en la isla [...]. Mientras experimentábamos una gran alegría, el capitán gritó a pleno pulmón desde el barco hacia nosotros: "¡Ay de vosotros, navegantes! [...] la isla en la que estáis no es más que un pez enorme que ahora tiene muy poca agua y no puede vivir en la tierra. También el viento ha barrido la tierra de su lomo, y como ahora siente el fuego en su piel, comienza a moverse y va a sumergirse con vosotros en el mar; venid rápidamente al barco y salvad así vuestras vidas"».

[128] Carta de Nietzsche a F. Overbeck, desde Roma, el 20 de mayo de 1883: «En el fondo aún no he encontrado nada por lo que pudiera reconocer a un espíritu que hablase conmigo como con un hermano y amigo —y ayer vi incluso a hombres subiendo de rodillas la "santa escala"».

chos rotos, y llegue hasta la hierba y la roja amapola crecidas a los pies de muros derruidos, —sólo entonces querré volver a dirigir mi corazón a las moradas de ese Dios.

Llamaron Dios a lo que les contradecía y les hacía daño; y en verdad, ¡mucho heroísmo había en su devoción!

¡Y no supieron amar a su Dios de otra manera que clavando al hombre en la cruz!

Pensaron vivir como cadáveres, de negro ataviaron su cadáver; también en sus discursos percibo aún el desagradable olor de las cámaras mortuorias.

Y quien vive cerca de ellos, vive cerca de negros estanques, donde los sapos cantan su canción con dulce melancolía.

Mejores canciones tendrían que cantarme para que aprendiese a creer en su redentor: ¡más redimidos deberían parecerme sus discípulos!

Quisiera verlos desnudos: pues sólo la belleza debería predicar penitencia. ¡Pero a quién convence esa melancolía embozada!

¡En verdad, sus salvadores no vinieron de la libertad y del séptimo cielo de la libertad! ¡En verdad, ellos mismos nunca caminaron sobre las alfombras del conocimiento!

En huecos consistía el espíritu de esos salvadores; pero en cada hueco habían colocado su ilusión, su tapador de huecos, al que ellos han llamado Dios.

Su espíritu se había ahogado en su compasión, y cuando se hincharon y se hiperhincharon de compasión, en la superficie siempre nadaba una gran necedad.

Con gritos y celosamente conducían su rebaño por su sendero: ¡como si sólo hubiese un sendero hacia el futuro! ¡En verdad, también esos pastores seguían formando parte de las ovejas!

Espíritus pequeños y almas espaciosas tenían esos pastores: pero, hermanos míos, ¡qué países más pequeños han sido hasta ahora incluso las almas más espaciosas!

Signos sangrientos escribieron en el camino que recorrieron, y su estulticia enseñaba que la verdad se demuestra con sangre.

Pero la sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre envenena incluso la doctrina más pura, convirtiéndola en demencia y odio de los corazones.

Y si alguien atraviesa el fuego por su doctrina, —¡qué demuestra eso! ¡En verdad, mayor cosa es que la propia doctrina surja del propio incendio!

Corazón bochornoso y cabeza fría: cuando esto coincide, surge el viento turbulento, el "redentor".

¡En verdad, hombres más grandes ha habido y de más rancio abolengo que aquellos a quienes el pueblo llama redentores, esos vientos turbulentos y arrebatadores!

¡Y vosotros, hermanos míos, tendréis que ser redimidos por hombres aún más grandes de lo que fueron todos los redentores, si queréis encontrar el camino que os conduzca a la libertad!

Nunca hasta ahora ha habido un superhombre. Desnudos los he visto a los dos, al hombre más grande y al más pequeño.

Demasiado se parecen todavía. En verdad, también he encontrado al más grande —¡demasiado humano!».

Así habló Zaratustra.

DE LOS VIRTUOSOS

Con truenos y celestiales juegos de artificio se debe hablar a los sentidos lasos y dormidos.

Pero la voz de la belleza habla en voz baja: sólo se desliza en las almas más despiertas.

Hoy mi escudo se estremeció y me sonrió con suavidad; ése es el sagrado reír y el sagrado temblor de la belleza.

De vosotros, virtuosos, se ha reído hoy mi belleza. Y así ha llegado su voz hasta mí: «¡Aún quieren —que se les pague!».

¡Aún queréis que se os pague, virtuosos! ¿Queréis una recompensa por la virtud, y el cielo por la tierra, y lo eterno por vuestro hoy?

¿Y me reprocháis entonces que enseñe que no hay ningún pagador ni tesorero? Y en verdad, ni siquiera enseño que la virtud sea su propia recompensa.

¡Ay!, ésta es mi aflicción: en el fondo de las cosas se ha insertado con mentiras el salario y el castigo —¡y ahora, por añadidura, en el fondo de vuestra alma, virtuosos!

Pero, como el hocico del jabalí, mi palabra desgarrará el fondo de vuestras almas; quiero que me llaméis reja de arado.

Todos los disimulos de vuestro fondo deben salir a la luz; y cuando yazcáis desenterrados y rotos al sol, también vuestra mentira se habrá separado de vuestra verdad.

Pues ésta es vuestra verdad: sois *demasiado limpios* para la suciedad de las palabras: venganza, castigo, salario, represalia.

Amáis vuestra virtud como la madre a su hijo; pero ¿cuándo se ha oído que una madre quiera ser remunerada por su amor?

Vuestra virtud es vuestro «sí mismo» más querido. Una sed de anillo hay en vosotros: para volverse a alcanzar a sí mismo, para eso gira y lucha todo anillo.

Y como la estrella que se extingue, así es toda obra de vuestra virtud: su luz sigue estando en camino —¿y cuándo dejará de estar en camino?

Así, la luz de vuestra virtud aún sigue en camino, aunque la obra ya esté acabada. Ella puede estar olvidada y muerta: su rayo de luz todavía vive y camina.

Que vuestra virtud sea vuestro «sí mismo» y no uno ajeno, una piel, un encubrimiento: ¡ésa es, virtuosos, la verdad que surge del fondo de vuestra alma!

Pero hay algunos para quienes la virtud significa estremecerse bajo un látigo: ¡y para mí habéis escuchado demasiado sus gritos!

Y hay otros que llaman virtud a la lasitud de sus vicios; y cuando su odio y sus celos estiran los miembros, entonces su «justicia» se despierta y se frota soñolienta los ojos.

Y hay otros que son arrastrados hacia abajo: sus demonios los arrastran. Pero cuanto más se hunden, con más ardor brillan sus ojos y la avidez de su Dios.

¡Ay!, también su griterío penetró en vuestros oídos, virtuosos: «¡Lo que yo *no* soy, eso, eso son para mí Dios y la virtud!».

Y otros hay que vienen pesados y chirriando, como carros que transportan piedras cuesta abajo: hablan mucho de la dignidad y la virtud —¡a su freno llaman virtud!

Y hay otros que son como relojes a los que se les ha dado cuerda: hacen tictac y quieren que a ese tictac —se lo llame virtud.

En verdad, con éstos me divierto: cuando encuentre esos relojes, les daré cuerda con mi burla, ¡y aun me deberán ronronear!

Y otros están orgullosos de su puñado de justicia y por amor a ella cometen impiedades contra todas las cosas: de modo que el mundo se ahoga en su injusticia.

¡Ay, de qué manera tan desagradable sale de sus bocas la palabra «virtud»! Y cuando dicen: «Soy justo», suena siempre como: «¡He sido vengado!».

Con su virtud quieren sacar los ojos a sus enemigos; y sólo se elevan para humillar a otros.[129]

Y también hay otros que están sentados en su ciénaga y hablan así a través del junco: «Virtud —es sentarse en silencio en la ciénaga.

---

[129] Nietzsche cambia el sentido del versículo Lc 18, 14: «Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado». *Vid.* Mt 23, 12.

No mordemos a nadie y nos apartamos del camino del que quiere morder; y en todo tenemos la opinión que se nos da».

Y también hay otros que aman los gestos y piensan: la virtud es una especie de gesto.

Siempre veneran sus rodillas, y sus manos son glorificaciones de la virtud, pero su corazón nada sabe de ello.

Y también hay otros que tienen por virtuoso el decir: «La virtud es necesaria»; pero en el fondo sólo creen que la policía es necesaria.

Y algunos, que son incapaces de ver lo elevado en los hombres, llaman virtud a ver su bajeza muy de cerca: así llaman virtud a su perversa mirada.

Y unos quieren ser edificados y alentados, y a eso lo llaman virtud; y otros quieren ser derribados —y también llaman a eso virtud.

Y así casi todos creen tener parte en la virtud; y al menos cada uno quiere ser experto en el «bien» y en el «mal».

Pero Zaratustra no ha venido a decirles a esos mentirosos y necios: «¡Qué *sabéis* vosotros de la virtud! ¡Qué *podríais* saber de la virtud!».

Sino para que vosotros, amigos míos, os canséis de las viejas palabras que habéis aprendido de los necios y mentirosos:

Os canséis de las palabras «salario», «venganza», «castigo», «represalia en la justicia».—

Os canséis de decir: «Una acción es buena si es desinteresada».

¡Ay, amigos míos! Que *vuestro* «sí mismo» esté en la acción, como la madre está en el hijo: ¡que ésa sea vuestra palabra sobre la virtud!

En verdad, os he quitado cien palabras y el juguete más querido de vuestra virtud; y ahora me lo reprocháis como los niños.

Estaban jugando a la orilla del mar, vino una ola y se llevó su juguete al fondo: ahora lloran.

¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!

Así quedarán consolados; y al igual que ellos, también vosotros, amigos míos, tendréis vuestros consuelos —¡y nuevas conchas multicolores!

Así habló Zaratustra.

DE LA PLEBE

La vida es un manantial de placer; pero donde también bebe la plebe, todas las fuentes quedan envenenadas.

Siento inclinación por todo lo puro, pero no soporto ver los hocicos sarcásticos y la sed de los impuros.

Han lanzado su mirada hacia el fondo del pozo: ahora su repugnante sonrisa sube hacia mí desde el fondo del pozo.

Han envenenado el agua sagrada con su voluptuosidad; y cuando llamaron placer a sus sucios sueños, envenenaron además las palabras.

Se indigna la llama cuando ellos ponen al fuego sus húmedos corazones; también el espíritu borbotea y humea cuando la plebe se acerca al fuego.

Dulce y tierna en exceso se pone en su mano la fruta: su mirada hace que el árbol frutal sea frágil al viento y quede ralo en la copa.

Y alguno que se apartó de la vida, sólo se apartó de la plebe: no quería compartir manantial, llama y fruto con la plebe.

Y alguno que se fue al desierto y padeció sed con los animales de rapiña, no quería sentarse con los sucios camelleros alrededor del pozo.

Y alguno que vino como destructor y como granizo para todos los árboles frutales, sólo quería poner su pie en las fauces de la plebe y así tapar su gaznate.

Y el bocado con el que más me he atragantado no es saber que la vida necesita hostilidad y muerte y cruces de martirio:—

Sino que una vez pregunté, y casi me asfixié con mi pregunta: ¿Cómo? ¿Acaso la vida también tiene *necesidad* de la plebe?

¿Son necesarios pozos envenenados, y fuegos malolientes, y sueños sucios, y gusanos en el pan de la vida?

¡No mi odio, sino mi náusea es la que se ha cebado hambrienta en mi vida! ¡Ay, con frecuencia me cansé del espíritu cuando también encontré a la plebe rica en espíritu!

Y les di la espalda a los dominadores cuando vi a lo que ahora llaman dominar: trapichear y mercadear por el poder —¡con la plebe!

Entre pueblos de lengua extraña he vivido con oídos cerrados: para que su lengua de trapicheo permaneciese ajena a mí, así como su regateo por el poder.

Y tapándome la nariz he atravesado con enojo todo ayer y todo hoy: ¡en verdad, todo ayer y todo hoy hiede a plebe que escribe!

Como un inválido que se hubiera quedado sordo y ciego y mudo: así viví yo durante mucho tiempo, para no vivir con la plebe del poder, de la escritura y de los placeres.

Con gran esfuerzo subía escaleras mi espíritu, y con precaución; limosnas de placer fueron su consuelo; apoyada en el bastón se arrastraba la vida para el ciego.

¿Qué me ocurrió? ¿Cómo me salvé de la náusea? ¿Quién rejuveneció mi mirada? ¿Cómo volé hasta la altura donde la plebe ya no se sienta junto al manantial?

¿Fue mi náusea la que me dio alas y fuerzas que presagian los manantiales? ¡En verdad, hasta lo más alto tuve que volar para volver a encontrar el manantial del placer!

¡Oh, yo lo encontré, hermanos míos! ¡Aquí, en lo más alto, mana el manantial del placer! ¡Y hay una vida de la que no bebe la plebe!

¡Corres con demasiada fuerza para mí, manantial del placer! ¡Y con frecuencia has vaciado la copa al quererla llenar!

Y aún tengo que aprender a acercarme a ti con más modestia: con demasiada fuerza va mi corazón a tu encuentro:—

Mi corazón, sobre el que arde mi estío, el breve, ardiente, melancólico, alborozado: ¡cómo anhela mi corazón estival tu frescura!

¡Ha transcurrido la vacilante aflicción de mi primavera! ¡Ha pasado la maldad de mis copos de nieve en junio! ¡En el estío me he transformado por entero, y en un mediodía estival![139]

---

[139] Nietzsche a F. Overbeck, el 18 de julio de 1884: «¡Ya ha pasado la pesadumbre de esta primavera! ¡Ya ha pasado la maldad de mis copos de nieve en junio!, como dice Z[aratustra], muy a la Engadina».

Un verano en las alturas, con fríos manantiales y un silencio bienaventurado: ¡oh, venid, amigos míos, para que el silencio sea aún más bienaventurado![131]

Pues ésta es *nuestra* altura y nuestra patria: demasiado elevados y empinados vivimos aquí para todos los impuros y para sus ansias.

¡Arrojad vuestra pura mirada en el manantial de mi placer, amigos míos! ¡Cómo habría de enturbiarse por ello! ¡Os devolverá la sonrisa con *su* pureza!

Construimos nuestros nidos en el árbol futuro: ¡las águilas nos traerán alimento en sus picos a nosotros, los solitarios!

¡En verdad, ningún alimento del que también a los impuros les sea lícito comer! ¡Creerían comer fuego y se quemarían los hocicos!

¡En verdad, aquí no mantenemos ningún hogar para impuros! ¡Una caverna de hielo significaría nuestra dicha para su cuerpo, y para sus espíritus!

Y queremos vivir por encima de ellos como vientos fuertes, vecinos de las águilas, vecinos de la nieve, vecinos del sol: así es como viven los vientos fuertes.

Y como un viento quiero soplar alguna vez entre ellos y con mi espíritu quitar el aliento a su espíritu: así lo quiere mi futuro.

En verdad, un viento fuerte es Zaratustra para todas las hondonadas; y da este consejo a sus amigos y a todo lo que escupe y esputa: «¡Guardaos de escupir contra el viento!».

Así habló Zaratustra.

[131] El motivo del «silencio» posee un origen místico, donde se asocia con la «salvación». Su fundamento reside en la noción de la divinidad como algo «indecible», para la que no existe ninguna expresión adecuada, lo que exige el «*sanctum silentium*». En la retórica del silencio desarrollada por Zaratustra se encuentran numerosas analogías con Meister Eckhart.

DE LAS TARÁNTULAS[132]

¡Mira, ésa es la guarida de la tarántula! ¿Quieres verla? Aquí cuelga su tela; tócala para que tiemble.

Ahí viene obediente: ¡bienvenida, tarántula! Negro se asienta en tu espalda tu triángulo y marca característica, y también sé lo que se asienta en tu alma.

Venganza se asienta en tu alma: allí donde muerdes, crece una costra negra: ¡con la venganza tu veneno causa vértigos al alma!

Así os hablo en parábolas a quienes causáis vértigos a las almas, ¡vosotros, los predicadores de la *igualdad*! ¡Para mí sois tarántulas, y seres ocultos sedientos de venganza!

Pero yo quiero descubrir vuestros escondites: por eso suelto en vuestros rostros mi carcajada de las alturas.

Por eso desgarro vuestra tela, para que vuestra furia os saque de vuestras guaridas de la mentira, y vuestra venganza surja detrás de vuestra palabra «justicia».

Pues *que el hombre sea redimido de la venganza*: ése es para mí el puente para la suprema esperanza y un arco iris después de largas tempestades.

Pero las tarántulas quieren otra cosa distinta. «Llámese justicia para nosotras precisamente a esto, que el mundo se llene de las tempestades de nuestra venganza» —así hablan las unas con las otras.

«¡Queremos vengarnos e insultar a todos los que no son iguales a nosotras!» —así se conjuran los corazones de tarántulas.

---

[132] Con el término «tarántulas» designa Nietzsche a los apóstoles o predicadores de la igualdad. Es posible que se haga una alusión al filósofo Dühring.

«Y "voluntad de igualdad" —éste debe ser en adelante el nombre de la virtud; ¡y queremos elevar nuestros gritos contra todo lo que tiene poder!»

Vosotros, predicadores de la igualdad, la demencia tirana de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos «igualdad»: ¡vuestros más secretos antojos de tirano se disfrazan, pues, con palabras de virtud!

Arrogancia amargada, envidia reprimida, quizá la arrogancia y la envidia de vuestros padres: en vosotros surge como una llama y como demencia de la venganza.

Lo que el padre calló, sale a la luz en el hijo; y con frecuencia he encontrado que el hijo era el secreto revelado del padre.

Se asemejan a los entusiastas: pero no es el corazón lo que les entusiasma, —sino la venganza. Y cuando se tornan sutiles y fríos, no es el espíritu, sino la envidia lo que les hace sutiles y fríos.

También sus celos los conducen por el sendero de los pensadores; y éste es el signo distintivo de sus celos —siempre van demasiado lejos: hasta el punto de que al final, cansados, se tienen que tender incluso en la nieve para dormir.[133]

En todas sus quejas resuena la venganza, en todos sus elogios se esconde una intención dañina; y ser jueces les parece una bendición.

Por eso os aconsejo, amigos míos: ¡desconfiad de todos aquellos en quienes es poderoso el impulso de castigar!

Ése es un pueblo de la peor naturaleza y origen; desde sus rostros miran el verdugo y el sabueso.

¡Desconfiad de todos aquellos que hablan mucho de su justicia! En verdad, sus almas no sólo carecen de miel.

Y cuando ellos mismos se llamen «los buenos y los justos», no olvidéis que para ser fariseos sólo les falta —¡poder!

Amigos míos, no quiero que se me confunda y se me mezcle con otros.[134]

Hay quienes predican mis doctrinas sobre la vida: y, al mismo tiempo, son predicadores de la igualdad, y tarántulas.

---

[133] Emerson, *Ensayos*, pág. 296: «El destino del pobre pastor que cegado por una tormenta de nieve se pierde y muere sepultado por un alud a tan sólo unos pasos de su casa, es un símbolo de la "conditio" humana».

[134] Nietzsche a H. Köselitz, el 17 de abril de 1883: «Con Rée he terminado: esto es, he renegado de la dedicación de su obra principal. Ya no quiero que se me confunda con nadie más».

Que hablen a favor de la vida, aunque estén sentados en sus guaridas, esas arañas venenosas, y apartados de la vida: sólo significa que quieren hacer daño.

Con ello quieren hacer daño a algunos que ahora tienen el poder, pues entre éstos es donde el sermón de la muerte sigue encontrando mejor acogida.

Si fuera de otra manera, las tarántulas enseñarían algo distinto: y precisamente ellos fueron antes los mejores calumniadores del mundo y los mejores quemadores de herejes.

No quiero que se me confunda ni se me mezcle con esos predicadores de la igualdad. Pues la justicia me habla así: «Los hombres no son iguales».

¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería entonces mi amor al superhombre si hablase de otro modo?

Por mil puentes y senderos deben los hombres apresurarse hacia el futuro, y siempre debe entablarse entre ellos más guerra y desigualdad: ¡así me impulsa a hablar mi gran amor!

¡Inventores de imágenes y de fantasmas deberán ser en sus hostilidades, y con sus imágenes y fantasmas aún tendrán que librar unos contra otros la suprema batalla!

Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los valores: ¡armas deben ser y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma!

Hacia las alturas quiere edificarse con pilares y peldaños, la vida misma: quiere mirar hacia vastas lejanías, y hacia la bienaventurada belleza, —¡*por eso* necesita altura!

¡Y como necesita altura, necesitará peldaños y contradicción entre los peldaños y los que suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma.

¡Y mirad, amigos míos! Aquí, donde está la guarida de la tarántula, se alzan las ruinas de un viejo templo —¡contempladlo con ojos iluminados!

¡En verdad, quien aquí antaño elevó como una torre sus pensamientos en piedra, conocía como el más sabio el secreto de toda la vida!

Que existan lucha y desigualdad en la belleza, y guerra por el poder y por el predominio: eso es lo que se nos enseña aquí con símbolo clarísimo.[135]

---

[135] *Vid.* Heráclito, B 51, Diels-Kranz. En Heráclito admiraba Nietzsche el valor para concebir todo acontecer en la «forma de la polaridad» y todo devenir

Igual que aquí se derrumban divinamente bóvedas y arcos, en lucha cuerpo a cuerpo: igual se oponen resistencia con luz y sombras, los llenos de divinas aspiraciones.

¡Así, con la misma seguridad y belleza, seamos nosotros también enemigos, amigos míos! ¡Divinamente queremos *ofrecernos* mutua resistencia!

¡Ay! ¡A mí mismo me ha picado la tarántula, mi vieja enemiga! ¡Con divina seguridad y belleza me ha picado en el dedo!

«Se debe castigar y hacer justicia —así piensa ella: ¡no en vano él debe cantar aquí cánticos en honor de la hostilidad!»

¡Sí, se ha vengado! Y ¡ay!, ¡ahora, con la venganza, querrá causarle vértigo a mi alma!

¡Para que no gire todo a mi alrededor, amigos míos, atadme con fuerza a esta columna![136] ¡Prefiero ser un santo estilita que remolino de la venganza!

En verdad, Zaratustra no es ningún torbellino ni ningún remolino de viento; y si es un bailarín, ¡nunca jamás será un bailarín de tarantela!

Así habló Zaratustra.

---

como «la bifurcación de una fuerza en dos actividades cualitativamente distintas y opuestas, pero que aspiran a una reunificación». En estos pasajes, así como en el capítulo «De la guerra y el pueblo guerrero», Nietzsche desarrolla el tema de la competición agonal del mundo griego como ideal de la existencia. En ella se produce una «civilización» de la guerra, que presupone el reconocimiento del enemigo, y que supone una fase «cultivada» en el proceso histórico. La competición suaviza el cruel mundo prehomérico y contiene el estímulo para la formación de la cultura. En la lucha agonal se produce la unidad de la naturaleza y la cultura.

[136] Reminiscencia homérica, *vid.* la *Odisea*, 12, 159-164, el pasaje en que Ulises pide que se le ate al mástil de la nave para resistir el canto de las sirenas.

DE LOS SABIOS FAMOSOS

¡Habéis servido al pueblo, y a la superstición del pueblo, todos vosotros, sabios famosos! —¡pero *no* a la verdad! ¡Y precisamente por esto se os tributaba respeto!

Y por esto también se os soportaba vuestra incredulidad, pues ésta era una argucia y un rodeo para llegar al pueblo. Así deja el dueño plena libertad a sus esclavos y se regocija además con su insolencia.

Pero quien es odiado por el pueblo, como un lobo es odiado por los perros: ése es el espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no venera, el que habita en los bosques.

Sacarlo de su escondrijo —eso es lo que el pueblo ha entendido siempre por «sentido de lo justo»: contra él continúa azuzando sus perros de colmillos más afilados.

«¡Pues la libertad está aquí, ya que el pueblo también está aquí! ¡Ay, ay, de los que buscan!» —así se viene diciendo desde siempre.

A vuestro pueblo queríais darle razón en su veneración: ¡a eso, sabios famosos, lo llamasteis «voluntad de verdad»!

Y vuestro corazón se decía siempre a sí mismo: «Del pueblo he venido: de él me ha venido también la voz de Dios».

Duros de cerviz y astutos, como el asno, habéis sido siempre como los abogados del pueblo.

Y más de un poderoso, que quería marchar bien con el pueblo, enganchó delante de sus corceles —un burrito, un sabio famoso.

¡Y ahora, sabios famosos, quisiera que por fin arrojarais del todo la piel de león!

¡La piel del depredador, de motas multicolores, y las melenas del que explora, busca, conquista!

¡Ay, para que yo aprendiera a creer en vuestra «veracidad» antes tendríais que romper ante mí vuestra voluntad de veneración!

Veraz —así llamo yo a quien se interna en desiertos sin dioses y ha roto en pedazos su corazón venerador.

En medio de la arena amarilla y quemado por el sol mira de soslayo, sediento, hacia los oasis ricos en fuentes, en donde todo lo viviente reposa bajo oscuros árboles.

Pero su sed no le persuade a igualarse a esos acomodaticios: pues donde hay oasis, también hay imágenes de ídolos.

Hambrienta, violenta, solitaria, sin dios: así es como se quiere a sí misma la voluntad leonina.

Libre de la dicha del siervo, liberada de dioses y veneraciones, impávida y terrible, grande y solitaria: así es la voluntad del veraz.

En el desierto habitan desde siempre los veraces, los espíritus libres, como los señores del desierto; pero en las ciudades habitan los sabios famosos y bien cebados —los animales de tiro.

Siempre tiran ellos, como asnos —¡del carro del *pueblo*!

No es que yo me enoje con ellos por esto, pero para mí siguen siendo servidores, y uncidos, aun cuando brillen con los arreos dorados.

Y con frecuencia han sido buenos servidores y dignos de alabanza. Pues así habla la virtud: «¡Si tienes que ser servidor, busca entonces a aquel a quien mejor aproveche tu servicio!».

El espíritu y la virtud de tu señor deben crecer por ser tú su servidor: ¡así crecerás tú mismo con su espíritu y su virtud!

¡Y en verdad, sabios famosos, vosotros, servidores del pueblo! Vosotros mismos habéis crecido con el espíritu y la virtud del pueblo —¡y el pueblo a través de vosotros! ¡Digo esto en vuestro honor!

Pero para mí seguís siendo pueblo, también en vuestras virtudes, pueblo de mirada miope —¡pueblo que no sabe qué es *espíritu*!

Espíritu es la vida que se secciona a sí misma en vida: con el propio tormento incrementa su propio saber —¿sabíais ya esto?

Y la dicha del espíritu es ésta: ser ungido y consagrado con lágrimas para el sacrificio —¿sabíais ya esto?

Y la ceguera del ciego y su buscar y tantear deben seguir dando testimonio del poder del sol al que él miró —¿sabíais ya esto?

¡Y el conocedor debe aprender a *edificar* con montañas! Poco es que el espíritu mueva montañas[137] —¿sabíais ya esto?

---

[137] 1 Co 13, 2: «Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia: y aunque mi fe fuese tan grande

Sólo conocéis chispas del espíritu, ¡pero no veis el yunque que él es, ni la crueldad de su martillo!

¡En verdad, no conocéis el orgullo del espíritu! ¡Y aún menos podríais soportar la modestia del espíritu, si quisiera hablar una vez!

Y nunca hasta ahora habéis podido arrojar vuestro espíritu a una fosa de nieve; ¡no sois bastante ardientes para eso! Por esto tampoco conocéis las delicias de su frialdad.

En todo os mostráis demasiado confiados con el espíritu, y de la sabiduría hacéis a menudo un hospital y un asilo para malos poetas.

No sois águilas: por eso no habéis experimentado la dicha en el estremecimiento del espíritu. Y quien no es ave, no debe posarse al borde de precipicios.

Tibios me parecéis:[138] pero fría es la corriente de todo conocimiento profundo. Gélidas son las fuentes más internas del espíritu: un alivio para las manos y para los que obran.

Honorables estáis ahí ante mí, y rígidos, y con la espalda recta, ¡vosotros, sabios famosos! —a vosotros no os impulsan un viento y una voluntad poderosa.

¿No habéis visto nunca desplazarse una vela por el mar, redondeada e hinchada y temblorosa por el viento impetuoso?

Al igual que una vela, temblorosa ante el ímpetu del espíritu, avanza mi sabiduría por el mar —¡mi sabiduría salvaje!

Pero vosotros, servidores del pueblo, vosotros, sabios famosos, —¡cómo podríais vosotros acompañarme!

Así habló Zaratustra.

como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy». *Vid.* también Mt 17, 20.

[138] Ap 3, 16: «Pero eres sólo tibio; ni caliente ni frío».

LA CANCIÓN DE LA NOCHE[139]

Es de noche: ahora hablan en voz alta todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor.

Es de noche: sólo ahora despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hacerse oír. En mí hay un deseo de amor, que también habla el lenguaje del amor.

Luz soy: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad: me hallo rodeado de luz.

¡Ay, si fuera oscuridad y nocturnidad! ¡Cómo iba a succionar de los pechos de la luz!

¡Y os bendeciría a vosotras, pequeñas estrellas fulgurantes y luciérnagas del firmamento! —y sería dichoso con vuestras dádivas de luz.

Mas yo vivo en mi propia luz, yo reabsorbo en mi interior todas las llamas que surgen de mí.

No conozco la dicha del que recibe, y con frecuencia he llegado a soñar que robar debía ser más alegre que recibir.[140]

Ésta es mi pobreza, que mi mano nunca descansa de regalar; ésta es mi envidia, que veo ojos esperando y las claras noches del anhelo.

¡Oh, infortunio de todos los dadivosos! ¡Oh, eclipse de mi sol! ¡Oh, deseo de desear! ¡Oh, hambre negra en la saciedad!

---

[139] Otros títulos pensados por Nietzsche: «La canción de la soledad», «Soy la luz». Al parecer se inspiró para componerla en la Fontana del Tritone de la romana piazza Barberini.

[140] Inversión de Hch 20, 35: «Siempre os he mostrado que es así como se debe trabajar para poder socorrer a los débiles, recordando las palabras de Jesús, el Señor, que dijo: "Hay más felicidad en dar que en recibir"».

Toman de mí:. pero ¿llego a conmover su alma? Un abismo se abre entre el dar y el recibir; y el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.

Un hambre surge de mi belleza: quisiera hacer daño a quienes ilumino; robar quisiera a los destinatarios de mis dádivas: —así es mi hambre de maldad.

Retirar la mano cuando otra se extiende hacia ella; titubeando como la cascada que aún vacila antes de precipitarse: —así es mi hambre de maldad.

Esa venganza se imagina mi plenitud; esa perfidia mana de mi soledad.

¡Mi dicha en el regalar ha perecido de tanto regalar, mi virtud se ha cansado de sí misma por su sobreabundancia!

Quien siempre regala, corre el riesgo de perder la modestia; a quien siempre reparte, le salen callos en las manos y en el corazón de tanto repartir.

Mis ojos ya no se desbordan de lágrimas ante la vergüenza de los que piden; mi mano se ha vuelto demasiado dura para el temblor de manos llenas.

¿Adónde se fueron las lágrimas de mis ojos y el plumón de mi corazón? ¡Oh, soledad de todos los dadivosos! ¡Oh, silencio de todos los luminosos!

Muchos soles giran en el vacío: hablan con su luz a todo lo que es oscuro, —para mí callan.

¡Oh!, ésta es la hostilidad de la luz contra lo que brilla, recorrer despiadada sus órbitas.

Injusto en lo más profundo del corazón contra lo que brilla: frío con los soles, —así sigue su curso cada sol.

Semejantes a una tempestad, vuelan los soles trazando sus órbitas, ése es su peregrinar. Siguen su voluntad inexorable, ésa es su frialdad.

¡Oh, sólo vosotros los oscuros, nocturnos, generáis calor de lo luminoso! ¡Oh, sólo vosotros bebéis leche y consuelo de las ubres de la luz!

¡Ay, estoy rodeado de hielo, mi mano se abrasa al tocar lo gélido! ¡Ay, en mí hay sed, que desfallece por vuestra sed!

Es de noche: ¡ay, que yo tenga que ser luz! ¡Y sed de nocturnidad! ¡Y soledad!

Es de noche: ahora, como una fuente, brota de mí mi deseo, —mi deseo es hablar.

Es de noche: ahora hablan en voz alta todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor.

Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

Así cantó Zaratustra.

CANCIÓN DE BAILE

Una tarde caminaba Zaratustra con sus discípulos por el bosque; y al buscar una fuente, he aquí que llegó a una verde y silenciosa pradera rodeada de árboles y arbustos: en ella bailaban varias muchachas. En cuanto reconocieron a Zaratustra, dejaron de bailar; pero Zaratustra se acercó a ellas con gestos amables y dijo estas palabras:

«¡No dejéis de bailar, encantadoras jóvenes! Ningún aguafiestas se ha acercado a vosotras con mirada de reproche, ningún enemigo de jovencitas.

Soy abogado de Dios ante el diablo: pero éste es el espíritu de la pesadez. ¿Cómo podría ser yo, ágiles criaturas, enemigo de bailes divinos? ¿O de pies femeninos de hermosos tobillos?

Cierto, soy un bosque y una noche de árboles oscuros; mas, quien no tema mi oscuridad, encontrará laderas de rosas debajo de mis cipreses.

Y también encontrará con seguridad al pequeño dios que es el más querido por las jóvenes: yace junto a la fuente, en silencio, con los ojos cerrados.

¡En verdad, se quedó dormido en pleno día, el muy gandul! ¿Tal vez se esforzó demasiado al cazar mariposas?

¡No os enojéis conmigo, bellas danzarinas, si castigo un poco al pequeño dios! Seguro, gritará y llorará —¡pero da risa aun inundado de lágrimas!

Y con lágrimas en los ojos os pedirá un baile, y yo mismo cantaré una canción para su baile:

Será una canción de baile y de burla contra el espíritu de la pesa-

dez, mi supremo y todopoderoso demonio, del que dicen que es "el señor de este mundo"».[141]

Y ésta es la canción que entonó Zaratustra cuando Cupido y las muchachas bailaron juntos.

Hace poco he mirado, ¡oh, vida!, en tus ojos, y me pareció hundirme en lo insondable.

Mas tú me sacaste con un anzuelo de oro; burlona te reíste cuando te llamé insondable.

«Así hablan todos los peces —dijiste—; lo que *ellos* no pueden indagar, es insondable.

Pero soy voluble, y salvaje, y una mujer en todo, y nada virtuosa:

Aunque vosotros, los hombres, me llaméis "la profunda" o "la fiel", "la eterna", la "enigmática".

Vosotros, hombres, sin embargo, me regaláis siempre con las propias virtudes —¡ay, vosotros, virtuosos!»

Así reía ella, la increíble; pero yo nunca la creo, ni a ella ni a su risa, cuando habla mal de sí misma.

Y cuando hablé a solas con mi sabiduría salvaje, me dijo iracunda: «Tú quieres, tú codicias, tú amas, ¡tan sólo por eso *alabas* la vida!».

Estuve a punto de responderle mal y de decirle la verdad a esa iracunda, y no se puede responder peor que «diciendo la verdad» a la propia sabiduría.

Así están las cosas entre nosotros tres. A fondo, sólo amo la vida —¡y, en verdad, sobre todo cuando la odio!

Y el que yo, sin embargo, sea bueno con la sabiduría y, frecuentemente demasiado bueno: ¡esto se debe a que me recuerda mucho a la vida!

Ella tiene sus mismos ojos, su risa e incluso su áurea caña de pescar: ¿qué puedo yo hacer, si las dos se parecen tanto?

Y una vez, cuando la vida me preguntó: «¿Quién es ésa, la sabiduría?» —yo respondí solícito: «¡Ah, sí!, ¡la sabiduría!

Uno tiene sed de ella y nunca se ve saciado, la miramos a través de velos, la intentamos atrapar con redes.

---

[141] Jn 12, 31: «Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el señor de este mundo va a ser arrojado fuera». *Vid.* asimismo, II Co 4, 3-4: «Y si la buena nueva que anunciamos está todavía encubierta, lo está para los que se pierden, para esos incrédulos cuyas inteligencias cegó el señor de este mundo para que no vean brillar la luz del evangelio de Cristo...». *Vid.* Ef 6, 12.

¿Es bella? ¡Qué sé yo! Pero las carpas más viejas siguen picando con ella.

Voluble es y obstinada; con frecuencia la he visto morderse los labios y peinarse a contrapelo.

Tal vez sea mala y falsa, y una mujer en todo; pero cuando ella habla mal de sí misma, es precisamente cuando más seduce».

Cuando dije esto a la vida, ella rió malvada y cerró los ojos: «¿De quién estás hablando? —dijo ella—, ¿acaso de mí?

Y aunque tuvieras razón, —¡decírmelo así, a la cara! Pero ahora habla también de tu sabiduría».

¡Ay, y entonces volviste a abrir los ojos, oh, vida querida! Y me pareció volverme a hundir en lo insondable.

Así cantó Zaratustra. Mas cuando el baile terminó y las muchachas se habían ido, se puso triste.

«Ya hace tiempo que el sol se ha ocultado —dijo finalmente—; la pradera está húmeda, de los bosques llega el frío.

Algo desconocido está a mi alrededor y mira pensativo. ¡Cómo! ¿Aún vives, Zaratustra?

¿Por qué? ¿Para qué? ¿Con qué? ¿Hacia dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es una necedad seguir viviendo? —

¡Ay, amigos míos!, el atardecer es quien así me interroga. ¡Perdonadme mi tristeza!

Ha atardecido: ¡perdonadme que haya atardecido!»

Así habló Zaratustra.

LA CANCIÓN DE LOS SEPULCROS[142]

«Allí está la isla de los sepulcros, la silenciosa; allí están también los sepulcros de mi juventud. Hasta allí quiero llevar una corona siempre verde de vida.»

Así, con esta resolución en mi corazón, atravesé el mar.—

¡Oh, imágenes y visiones de mi juventud! ¡Oh, miradas del amor, divinos instantes! ¡Cuán deprisa habéis fenecido para mí! Hoy os recuerdo como a mis muertos.

De vosotros, mis muertos más queridos, llega hasta mí un dulce aroma que aligera el corazón y hace correr las lágrimas. En verdad, ese aroma conmueve y consuela el corazón del navegante solitario.

Aún sigo siendo el más rico y el más digno de envidia —¡yo, el más solitario! Pues yo os *tuve* a vosotros, y vosotros me tuvisteis a mí: decid: ¿a quién le cayeron, como a mí, semejantes manzanas de rosa?

Aún sigo siendo el heredero de vuestro amor, y tierra que florece en vuestra memoria con abigarradas virtudes silvestres, ¡oh, mis más amados!

¡Ay!, estábamos hechos para permanecer cerca unos de otros, oh, propicios e inusitados prodigios. Y no vinisteis a mí y a mi deseo como tímidos pájaros —¡no, sino como confiados al confiado!

Sí, hechos para la fidelidad, como yo, y para las más tiernas eternidades, y ahora, miradas e instantes divinos, os tengo que llamar por vuestra infidelidad: todavía no he aprendido ningún otro nombre.

---

[142] Otro título previsto por Nietzsche: «La fiesta de los muertos».

En verdad, habéis muerto para mí demasiado pronto, vosotros, fugitivos. Mas no huisteis de mí, ni yo de vosotros: inocentes somos unos para otros en nuestra infidelidad.

¡Para matarme a *mí*, os estrangularon a vosotros, pájaros cantores de mis esperanzas! Sí, a vosotros, mis más amados, la maldad siempre os disparó flechas —¡para acertar en mi corazón!

¡Y acertó! Porque siempre erais lo más entrañable para mí, mi posesión y mi obsesión: ¡*por eso* tuvisteis que morir jóvenes y demasiado pronto!

Dispararon la flecha contra lo más vulnerable que yo tenía: ¡y erais vosotros, cuya piel es parecida a una pelusilla y, más aún, a la sonrisa que muere por una mirada!

Pero quiero dirigir estas palabras a mis enemigos: ¿qué son todos los crímenes humanos en comparación con lo que me habéis hecho!

Algo peor me habéis hecho que todos los crímenes; me habéis quitado algo irrecuperable: —¡así os hablo a vosotros, enemigos míos!

¡Vosotros habéis matado mis visiones y los prodigios más queridos de mi juventud! ¡Me habéis quitado mis compañeros de juegos, los espíritus bienaventurados! En su memoria deposito esta corona y esta maldición.

¡Esta maldición contra vosotros, enemigos míos! ¡Hicisteis breve mi eternidad, así como se rompe un sonido en una noche fría! Tan sólo llegó hasta mí como un centelleo de ojos divinos, —¡como un instante!

Así habló una vez en buena hora mi pureza: «Divinos deben ser para mí todos los seres».

Entonces me asaltasteis con sucios espectros; ¡ay, adónde huyó esa hora propicia!

---

[143] Extracto de los ensayos de Emerson, *op. cit.*, pág. 9: «[...] el poeta, el filósofo y el santo están familiarizados con todas las cosas y consagrados a ellas, todos los acontecimientos son útiles, todos los días sagrados, todos los hombres divinos». Nietzsche a Paul Rée, finales de agosto de 1882: «¡*Adieu*, querido y viejo amigo! Y ojalá que para usted todas las vivencias sean útiles, todos los días sagrados y todos los hombres divinos —como lo son para mí». A F. Overbeck, el 25 de diciembre de 1882: «He sufrido por los insultantes y dolorosos recuerdos de este verano como de un delirio [...] —pero las más fuertes dosis de mis somníferos me han ayudado tan poco como mis marchas de 6 y 8 horas. [...] Tengo la más bella oportunidad para demostrar que para mí todas las vivencias son útiles, todos los días sagrados y todos los hombres divinos!!!!».

«Todos los días deben ser santos para mí»[143] —así habló una vez la sabiduría de mi juventud: ¡en verdad, palabras de una alegre sabiduría!

Mas entonces me robasteis, enemigos, mis noches y las vendisteis a un tormento insomne: ¡ay!, ¿adónde huyó esa alegre sabiduría?

En otro tiempo anhelaba yo afortunados auspicios, entonces me pusisteis un búho monstruoso, repugnante, en el camino. ¡Ay!, ¿hacia dónde huyó mi dulce anhelo?[144]

En otro tiempo prometí renunciar a toda náusea: entonces transformasteis a mis allegados y a los más próximos a mí en pústulas purulentas. ¡Ay!, ¿adónde huyó entonces mi más noble promesa?

En otro tiempo recorrí como un ciego caminos bienaventurados: entonces arrojasteis inmundicias en el camino del ciego: y él sintió asco del viejo camino de ciegos.

Y cuando logré lo más difícil y celebraba la victoria de mis superaciones: entonces hicisteis gritar a quienes me amaban que yo era quien más daño les hacía.[145]

En verdad, ése fue siempre vuestro obrar. Me amargasteis mi mejor miel y la labor de mis mejores abejas.

A mi caridad siempre enviasteis a los mendigos más insolentes; a mi compasión empujasteis siempre a los desvergonzados incurables. Así heristeis a mi virtud en su fe.

Y si aún sacrificaba lo más sagrado para mí: al instante añadía vuestra «piedad» sus dones más grasientos: de manera que lo más sagrado para mí quedaba sofocado en los vapores de vuestra grasa.

Y en otro tiempo quise bailar como nunca había bailado: quise bailar por encima del cielo. Entonces persuadisteis a mi cantor preferido.

---

[144] Nietzsche a H. Köselitz, el 4 de agosto de 1882: «Un día pasó volando un pájaro por encima de mí, y yo, supersticioso como todos los hombres solitarios que se encuentran en un recodo de su camino, creí haber visto un águila [...]. ¿Quién es el más afortunado —yo, "el equivocado", como se dice, que vivió todo un verano en un mundo más elevado de la esperanza a causa de ese signo —o aquellos que "no se equivocan"? —Y etcétera, amén». A Lou von Salomé, el 4 de agosto de 1882: «Pero entonces el querido pájaro Lou pasó volando por el camino, y yo creí que era un águila. Y entonces quería tener al águila a mi alrededor».

[145] Carta de Nietzsche a J. Burckhardt, 1 de mayo de 1883: «En lo que respecta al librito que adjunto (*Así habló Zaratustra I*), sólo digo esto: alguna vez todos desahogamos nuestro pecho y el alivio que nos procuramos es tan grande que apenas podemos comprender cómo precisamente con ello hemos causado tanto daño a todos los demás».

Y él entonó sus cantos de una forma ronca y espantosa; ¡ay, me sonaba en los oídos como una sombría corneta!

¡Un cantor criminal, instrumento de la maldad, el más inocente! Ya estaba preparado para el mejor baile: ¡entonces mataste con tus sones mi embeleso!

Sólo en la danza sé decir el símbolo de las cosas supremas: —¡y ahora mi símbolo supremo ha quedado inexpresado en mis miembros![146]

¡Inexpresa e irredenta quedó en mí la suprema esperanza! ¡Y se me murieron todas las imágenes y consuelos de mi juventud!

¿Cómo pude soportarlo? ¿Cómo curé y superé semejantes heridas?[147] ¿Cómo resucitó mi alma de esos sepulcros?[148]

Sí, en mí hay algo invulnerable, insepultable, algo que hace estallar las rocas: se llama *mi voluntad*. Silenciosa avanza e inalterable a través de los años.

Quiere seguir su camino con mis pies, mi vieja voluntad; el sentido es para ella duro de corazón e invulnerable.

Soy únicamente invulnerable en mi talón.[149] ¡Aún sigues viviendo ahí y eres idéntica a ti misma, tú, la más paciente! ¡Siempre lograste atravesar todos los sepulcros!

En ti vive aún lo irredento de mi juventud; y como vida y juventud te sientas aquí, esperanzada, sobre amarillas ruinas de sepulcros.

Sí, aún eres para mí la destructora de todos los sepulcros. ¡Salve, voluntad mía! Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones.

Así cantó Zaratustra.

---

[146] Richard Wagner, *La obra de arte del futuro*, 1983, pág. 40: «La más real de todas las manifestaciones artísticas es el arte de la danza. Su materia artística es el hombre real y corporal, y además no sólo una parte del mismo, sino entero, desde la planta del pie hasta la cabeza, como se muestra a la mirada».

[147] *Vid.* Richard Wagner, *Tristán e Isolda* II, 2: «¿Cómo soporté aquello? / ¿Cómo sigo soportándolo?».

[148] Mt 27, 52-53: «[...] se abrieron los sepulcros y muchos santos que habían muerto resucitaron, salieron de los sepulcros y, después de que Jesús resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos».

[149] Alusión al talón de Aquiles.

DE LA SUPERACIÓN DE SÍ MISMO[150]

¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, los más sabios, a lo que os impulsa y apasiona?

Voluntad de hacer imaginable todo lo existente, ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Sobre todo queréis hacer imaginable todo lo existente: pues dudáis con justificado recelo de que sea imaginable.

¡Pero debe someterse y doblegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Liso deberá ser y sumiso al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; e incluso cuando habláis del bien y del mal y de las apreciaciones de valor.

Queréis crear un mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y embriaguez.

Los ignorantes, ciertamente, el pueblo, —son como el río por el que se desplaza una navecilla: y en la navecilla se sientan solemnes y embozadas las apreciaciones de valor.[151]

Ponéis vuestra voluntad y vuestros valores en el río del devenir; lo que cree el pueblo como bueno y como malo me revela una vieja voluntad de poder.

Vosotros, los más sabios, habéis sido quienes sentasteis en la navecilla a esos pasajeros y les habéis dado pompa y orgullosos nombres, —¡vosotros y vuestra voluntad dominadora!

---

[150] Nietzsche también pensó en el título «Del bien y del mal».

[151] Posible alusión a la *Nave de los locos* (*Das Narrenschiff*, Basilea, 1494) de Sebastian Brant.

Ahora el río impulsa vuestra navecilla: tiene que impulsarla. ¡Poco importa que la ola rota haga espuma y se oponga, colérica, a la quilla!

No es el río vuestro peligro, ni el final de vuestro bien y vuestro mal, vosotros, los más sabios: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, —la inagotable y engendradora voluntad de vida.

Pero para que comprendáis mis palabras sobre el bien y el mal: aún os quiero hablar de la vida y de la naturaleza de todo lo viviente.

Yo he seguido las huellas de lo viviente, he recorrido los senderos más grandes y los más pequeños para conocer su especie.

Con centuplicado espejo he captado su mirada cuando tenía cerrada la boca: para que fuese su mirada la que me hablase. Y su mirada me ha hablado.

Pero allí donde encontré seres vivientes, escuché las palabras de la obediencia. Todo lo que vive es obediente.

Y esto es lo segundo: se le imparten órdenes a quien no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la naturaleza de lo viviente.

Mas esto es lo tercero que oí: que ordenar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que ordena soporta la carga de todos los que obedecen, y esa carga fácilmente le aplasta.

En toda orden percibí un experimento y un riesgo; y siempre que se ordena, lo viviente se arriesga a sí mismo.

Sí, incluso cuando se ordena a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley.

¿Cómo ocurre esto?, me preguntaba. ¿Qué es lo que induce a lo viviente a obedecer y a ordenar y a prestar obediencia aun cuando ordena?

¡Escuchad mis palabras, vosotros, los más sabios! ¡Confirmad seriamente si yo me he deslizado hasta el mismo corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón!

Donde encontré algo viviente, encontré voluntad de poder; y aun en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señor.

Al más débil le persuade su voluntad de que sirva al más fuerte, ya que ella quiere a su vez ser dueña de lo más débil: no le gusta renunciar a este único placer.

Y al igual que lo más pequeño se entrega a lo más grande, para tener placer y poder sobre lo mínimo: así se entrega también lo máximo y por amor al poder —¡arriesga la vida!

Ésta es la entrega de lo máximo, ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte.

Y donde hay sacrificio y servicio y miradas de amor, también hay voluntad de ser señor. Por caminos tortuosos se desliza lo más débil hasta el castillo y hasta el corazón del más poderoso —y allí le roba poder.

Y la vida misma me reveló este secreto: «Mira —dijo—, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*.

Cierto, vosotros lo llamáis voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo superior, más lejano, más variado: pero todo esto no es más que *una* cosa y un *único* secreto.

Prefiero sucumbir antes que renunciar a esa *única* cosa. Y, en verdad, donde hay decadencia y caída de hojas, mira, allí la vida se sacrifica a sí misma —¡por el poder!

Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, adivina también a través de qué caminos *tortuosos* tiene que caminar!

Da igual lo que yo crea y cómo lo ame, pronto tendré que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad.

Y también tú, hombre del conocimiento, no eres más que un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder también camina con los pies de tu voluntad de verdad!

No ha acertado en la verdad quien disparó hacia ella la palabra de la "voluntad de existir": ¡esa voluntad —no existe!

Pues: lo que no es, no puede querer; mas lo que existe, ¡cómo podría querer la existencia![52]

Ahora bien, donde hay vida, también hay voluntad, pero no voluntad de vida, sino —y así os lo enseño yo— ¡voluntad de poder!

Muchas cosas valora el viviente más que la vida, pero en el mismo valorar habla —¡la voluntad de poder!».

Esto fue lo que me enseñó una vez la vida, y con ello os descifro a vosotros, los más sabios, incluso el enigma de vuestro corazón.

En verdad, yo os digo: ¡no hay un bien o un mal que sean imperecederos! Tienen que superarse siempre a sí mismos, a partir de sí mismos.

---

[52] *Vid.* argumentación en la obra de Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen (Kant y los epígonos)*, Stuttgart, 1865, pág. 191 (contra Schopenhauer): «Ahora tengo que confesar abiertamente que yo no recuerdo haber querido mi existencia, sino que al querer por primera vez, yo ya estaba en la existencia...».

Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercéis violencia, vosotros, valoradores: y ése es vuestro amor oculto, y el brillo, el temblor y el rebosar de vuestra propia alma.[153]

Pero una violencia más fuerte surge de vuestros valores, y una nueva superación: con ella se rompen el huevo y la cáscara.

Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, antes deberá ser un destructor y romper valores.

Por eso el mal sumo pertenece a la bondad suma: mas esta última es la creativa.

Hablemos ahora de esto, sapientísimos, aunque sea igual de desagradable. Callar es peor; todas las verdades silenciadas se tornan venenosas.[154]

¡Y ya puede romperse todo lo que pueda romperse —al chocar con nuestras verdades! ¡Aún quedan muchas casas por construir!

Así habló Zaratustra.

---

[153] Hölderlin, en *Hiperión*, I, pág. 135: «[...] y desearía verter el alma rebosante, como un vino de sacrificio, en el abismo de la vida».

[154] Nietzsche a H. von Stein, principios de diciembre de 1882: «Quisiera quitarle a la existencia humana algo de su carácter cruel y desgarrador. Pero, para poder continuar aquí, tendría que confesarle lo que aún no le he confesado a nadie —la tarea ante la que estoy, la tarea de mi vida. No, de eso no podemos hablar entre nosotros. O más bien: tal y como somos los dos, dos seres muy separados, ni siquiera podemos callar mutuamente».

DE LOS SUBLIMES

Silencioso es el fondo de mi mar: ¡quién adivinaría que oculta monstruos burlones!

Imperturbable es mi profundidad: pero brilla de enigmas flotantes y de risas.

Hoy he visto a un sublime, a un solemne, a un penitente del espíritu: ¡oh, cómo se rió mi alma de su fealdad!

Sacando pecho e igual que quienes toman aire para aguantar la respiración: así estaba él, el sublime, y callaba.

Revestido de feas verdades, su botín de caza, y con muchos harapos, también colgaban de él muchas espinas —pero no vi ninguna rosa.

Tampoco había aprendido la risa ni la belleza. Sombrío regresaba este cazador del bosque del conocimiento.

Regresaba a casa de luchar con animales salvajes: pero desde su seriedad continúa mirando un animal salvaje —¡un animal aún no vencido!

Ahí sigue estando, como un tigre que quiere saltar; pero a mí no me gustan esas almas tensas, hostiles a mi gusto son todos esos retraídos.

¿Y vosotros me decís, amigos, que no se debe discutir sobre gustos y sabores? ¡Pero si toda vida es una lucha por el gusto y el sabor![155]

---

[155] *Vid. La filosofía en la época trágica de los griegos* (FT, 3, vol. I, pág. 228): «La palabra griega para denominar al "sabio" pertenece por etimología a *sapio*, "me gusta", *sapiens*, "el degustador", *sisyphos*, el hombre del gusto refinado; por lo tanto, la sutiliza y el refinamiento en el discernir y el conocer, una gran capacidad de diferenciar, constituyen, según la conciencia popular, el arte propio del filósofo».

Gusto: es al mismo tiempo peso, la balanza, y el que pesa; ¡y ay de todo ser vivo que quisiera vivir sin contender por el peso, la balanza y por los que pesan!

Si este sublime se cansara de su sublimidad: entonces comenzaría su belleza —sólo entonces lo saborearé y encontraré gustoso.

Y sólo cuando se aparte de sí mismo, saltará por encima de su propia sombra —y, ¡en verdad!, en el interior de su sol.

Demasiado tiempo ha estado sentado a la sombra, pálidas se le han puesto las mejillas al penitente del espíritu; casi murió de hambre por sus esperas.

Aún hay desprecio en sus ojos, y la aversión se oculta en su boca. Si bien ahora reposa, su reposo, sin embargo, aún no se ha tendido al sol.

Debería imitar al toro; y su dicha debería oler a tierra y no al desprecio de la tierra.

Como un toro blanco quisiera yo verle, resoplando y mugiendo mientras tira de la reja del arado: ¡y sus mugidos deberían alabar todo lo terrenal!

Oscuro es aún su semblante; la sombra de la mano juega sobre él. Oscurecido está aún el sentido de sus ojos.

Su acción misma sigue siendo la sombra sobre él: la mano oscurece al que actúa. Aún no ha superado su acción.

En él amo sobre todo su testuz de toro: mas ahora también quiero ver la mirada del ángel.

Aún tiene que olvidar también su voluntad de héroe: para mí debe ser un elevado, y no sólo un sublime: —¡el mismo éter debería elevarle a él, el carente de voluntad!

Él ha domado monstruos, descifrado enigmas:[196] pero también debería liberar a sus propios animales y enigmas, debería transformarlos en niños celestiales.

Su conocimiento aún no ha aprendido a sonreír y a no ser celoso; su pasión desbordante aún no se ha sosegado en la belleza.

En verdad, no en la saciedad debe callar y sumergirse su deseo, ¡sino en la belleza! El encanto forma parte de la magnanimidad de los magnánimos.

Con el brazo detrás de la cabeza: así debería reposar el héroe, así debería superar también su reposo.

---

[196] *Vid.* Dn 5, 12.

Pero precisamente para el héroe es lo bello lo más difícil de todas las cosas. Inalcanzable es la belleza a toda impetuosa voluntad.

Un poco más, un poco menos: eso precisamente es aquí mucho, eso es aquí lo máximo.

Estar de pie con músculos relajados y con la voluntad desuncida, ¡eso es lo más difícil para vosotros, sublimes!

Cuando el poder se torna indulgente y desciende hasta lo visible: yo llamo belleza a ese descenso.

Y de nadie quiero belleza si no es precisamente de ti, violento: sea tu bondad tu última superación de ti mismo.

Te creo capaz de todo mal: por eso quiero de ti el bien.

¡En verdad, con frecuencia me he reído de los debiluchos que se creen buenos, porque tienen garras romas!

Tienes que aspirar a la virtud de la columna: que se va tornando más bella y delicada, pero en su interior más dura y sólida, cuanto más se eleva.

Sí, tú, sublime, una vez deberías ser bello y presentar el espejo a tu propia belleza.

Entonces tu alma se estremecerá de deseos divinos, ¡y habrá incluso devoción en tu vanidad!

Éste es, en efecto, el secreto del alma: sólo cuando el héroe la ha abandonado, se aproxima a ella, en sueños, —el superhéroe.

Así habló Zaratustra.

DEL PAÍS DE LA FORMACIÓN[157]

Demasiado me había alejado volando hacia el futuro: y me asaltó una horrible sensación.

Y al mirar a mi alrededor, comprobé que el tiempo era mi único coetáneo.

Entonces volé hacia atrás, hacia el hogar —y cada vez más deprisa: hasta que llegué a vosotros, coetáneos, y al país de la formación.

---

[157] Otro título previsto por Nietzsche: «De los hombres del presente». El título «Del país de la formación» *(Vom Lande der Bildung)* necesita posiblemente de una explicación orientadora, sobre todo por la posible confusión entre «formación» *(Bildung)* y cultura *(Kultur)* que en Alemania desató un intenso debate. En efecto, el concepto de formación forma parte del humanismo del siglo XVIII. Su origen, como ha detallado H. G. Gadamer, se halla, en cambio, en la mística medieval. No en vano se puede hablar de una «religión de la formación» en el siglo XIX. Kant aún hablaba de cultura para referirse a la formación, pero Hegel comienza a hacer uso del término *«Bildung»* para referirse al mismo pensamiento kantiano de un deber de cultivar los propios talentos y capacidades. Es Wilhelm von Humboldt quien diferencia claramente entre *«Bildung»* y *«Kultur»*. Para el pensador alemán, la formación surge del conocimiento y del sentimiento de todo el afán intelectual y moral, y se reproduce armónicamente en la sensibilidad y en el carácter. Así pues, el hombre no es por naturaleza lo que debería de ser, sino que necesita de una «formación». Esta «formación» se entiende en un principio como la asimilación de la tradición humanística. Al mismo tiempo, y simultáneamente al proceso de secularización, se produce una nacionalización de la «formación». Por ejemplo en Herder, para quien la formación es la forma de la cultura unida a la historia. Esta noción desembocará en una sacralización de la nación, del arte y de la historia. No obstante, hay fuerzas impulsadas por la burguesía y por las corrientes ilustradas que aspiran a la universalidad y a la superación de las diferencias confesionales, de clase y nacionales. Se trata del nuevo evangelio de la Humanidad, al que corresponde asimismo la nueva formación civilizada. Nietzsche se enfrenta a este filisteo de la formación que aspira a una cultura aburguesada y abstracta, culminando en la trivialización de los clásicos y

Por primera vez llevaba unos ojos para veros y buenos deseos: en verdad, llegué con anhelo en el corazón.

Pero ¿qué me ocurrió? A pesar de mi miedo, ¡me vi obligado a reír! ¡Nunca habían visto mis ojos algo tan multicolor!

Reía y reía, mientras el pie aún me temblaba y con él, el corazón: «¡Ésta debe ser, sin duda, la patria de todos los tarros de colores!» —dije.

¡Con cincuenta manchurrones pintados en el rostro y en los miembros, así estabais sentados para mi sorpresa, vosotros, mis coetáneos!

¡Y con cincuenta espejos a vuestro alrededor, que adulaban el juego de vuestros colores y lo imitaban!

¡En verdad, no podríais llevar una máscara mejor, coetáneos, que vuestro propio rostro! ¡Quién podría —*reconoceros*!

Garabateados por entero con los signos del pasado, los cuales estaban a su vez repintados con nuevos signos: ¡así os habéis ocultado de todos los descifradores de signos!

Y aunque también se sea escrutador de riñones: ¡quién creerá que aún tenéis riñones! Parecéis estar horneados de colores, y de papelillos encolados.

Todas las épocas y todos los pueblos miran desde vuestros velos como un caleidoscopio; todas las costumbres y confesiones hablan abigarradamente desde vuestros gestos.

El que os quitase los velos, las capas y los colores y los gestos: aún le quedaría lo suficiente para espantar a los pájaros.

En verdad, yo mismo soy el pájaro espantado que una vez os vio desnudos y sin colores; y yo huí cuando el esqueleto me hizo una seña de amor.

¡Preferiría ser jornalero en el submundo y entre las sombras de los tiempos pasados![158] —¡más gordos y rellenos que vosotros son los habitantes del submundo!

---

en la momificación del saber. (*Vid.* Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972, págs. 7-27; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Fráncfort, 1993.)

[158] Homero, la *Odisea* 11, 488-491, pasaje en el que Aquiles responde a Ulises, quien quiere penetrar en el país de los muertos: «No me ensalces ahora la muerte en tono consolador, famoso Odiseo. / Antes preferiría ser, ciertamente, como el campesino sin bienes, / que sólo vive miserablemente, y trabajar el campo como un jornalero, / que mandar sobre toda la multitud de muertos putrefactos».

¡Esto sí, esto sí que es amargura para mis entrañas, que no os puedo soportar, mis coetáneos, ni desnudos ni vestidos!

Todas las cosas siniestras del futuro, y las que alguna vez estremecieron a pájaros extraviados, son, en verdad, más agradables y más familiares que vuestra «realidad».

Pues habláis así: «Somos enteramente reales, y sin fe ni superstición»: así hincháis el pecho —¡ay, sin ni siquiera tener pechos!

Sí, ¡cómo *podríais* creer vosotros, seres moteados de colores, si sois imágenes de todo lo que se creyó alguna vez!

Sois refutaciones andantes de la misma fe, y dislocación de todos los pensamientos. *Indignos de fe:* ¡así os llamo yo a vosotros, los auténticos!

Todas las épocas intercambian sus chácharas en vuestros espíritus; ¡y los sueños y las chácharas de todas las épocas aún eran más reales que vuestra vigilia!

Sois estériles, *por eso* os falta la fe. Pero quien tuvo que crear, ése tuvo siempre también sus sueños proféticos y sus signos estelares —¡y creía en la fe!—

Sois puertas entreabiertas junto a las que esperan enterradores. Y ésta es *vuestra* realidad: «Todo es digno de sucumbir».[159]

¡Ay, cómo aparecéis ante mí, vosotros, estériles, y con qué costillas tan flacas! Y más de uno entre vosotros se ha dado cuenta de ello.

Y dijeron: «¿Acaso ha estado aquí un dios mientras dormíamos y nos ha quitado algo en secreto? ¡En verdad, lo suficiente para formarse con ello una mujercita![160]

¡Prodigiosa es la pobreza de mis costillas!», así ha hablado ya más de un coetáneo.

¡Sí, ridículos me parecéis, coetáneos! ¡Y en especial cuando os asombráis de vosotros mismos!

¡Y ay de mí si no pudiera reírme de vuestro asombro, y tuviera que apurar todas las porquerías de vuestras escudillas!

Mas quiero tomaros a la ligera, pues tengo que llevar *cosas pesadas*, ¡y qué me importa si escarabajos y gusanos voladores se posan sobre mi fardo!

En verdad, no por ello se volverá más pesado. Y no de vosotros, mis coetáneos, debe venirme el gran cansancio.

---

[159] Palabras de Mefistófeles en *Fausto I* (1339-1340) de Goethe.
[160] Reminiscencia bíblica, *vid.* Gn 2, 21-22.

¡Ay, hasta dónde tendré que ascender aún con mi anhelo! Desde todas las montañas busco el país de mis padres y de mis madres.

Pero en ninguna parte he encontrado un hogar: soy un vagabundo en todas las ciudades, y una despedida junto a todas las puertas.

Ajenos me son, y una burla, los coetáneos, hacia los que no hace mucho me impulsaba mi corazón; y expulsado he sido del país de mis padres y mis madres.

Por eso sólo amo ya al *país de mis hijos*, el no descubierto, en un mar remoto: ordeno a mis velas que lo busquen sin cesar.

En mis hijos quiero reparar que soy hijo de mis padres: ¡y en todo futuro —*este* presente!

Así habló Zaratustra.

DEL INMACULADO CONOCIMIENTO[161]

Cuando ayer salía la luna, creía que iba a dar a luz un sol: tan ancha y grávida aparecía en el horizonte.

Pero resultó ser una mentirosa con su embarazo; y antes creería en el hombre de la luna que en la mujer.

Cierto, poco hombre es también ese tímido noctámbulo. En verdad, con mala conciencia vaga sobre los tejados.

Pues es lascivo y celoso el monje en la luna, ávido de la tierra y de todas las alegrías de los amantes.

¡No, no me gusta ese gato sobre los tejados! ¡Me repugnan todos los que rondan por ventanas entornadas!

Piadosa y silenciosa camina por alfombras de estrellas: —pero a mí no me gustan los pies sigilosos del hombre en los que ni siquiera tintinea una espuela.

Todo paso sincero, habla; el gato, sin embargo, se escabulle por el suelo. Mira, gatuna e insincera viene la luna.—

¡Esta parábola os doy, hipócritas sensibles, a vosotros, los del «puro conocimiento»! ¡A vosotros *yo* os llamo —lascivos!

También vosotros amáis la tierra y todo lo terrenal: ¡os he leído el pensamiento! —mas en vuestro amor hay vergüenza, y mala conciencia—, ¡en eso os parecéis a la luna!

Se ha persuadido a vuestro espíritu para que desprecie lo terrenal, pero no vuestras entrañas: ¡mas ellas son lo más fuerte en vosotros!

---

[161] Parodia de la «Inmaculada Concepción». Nietzsche también pensó en el título: «A los contemplativos».

Y ahora se avergüenza vuestro espíritu de haber quedado sometido a vuestras entrañas, y por su propia vergüenza emprende caminos sinuosos y falaces.

«Para mí sería lo máximo —así se dice a sí mismo vuestro espíritu mendaz— contemplar la vida sin deseo y no con la lengua colgante, como el perro.

¡Ser feliz en la contemplación, con una voluntad ya muerta, sin la rapacidad y codicia del egoísmo —frío y ceniciento en todo el cuerpo, pero con embriagados ojos de luna!»

«Lo más querido sería para mí —así se seduce a sí mismo el seducido —amar la tierra como es amada por la luna, y sólo palpar su belleza con el ojo.

Y el conocimiento *inmaculado* de las cosas sea para mí el no querer nada de las cosas, salvo la posibilidad de yacer ante ellas como un espejo de cien ojos.»

¡Oh, sensibles hipócritas, lascivos! Os falta la inocencia en el deseo: ¡y por eso calumniáis ahora el desear!

¡En verdad, no amáis la tierra como creadores, como progenitores, con alegría por el devenir!

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, para mí tiene la voluntad más pura.

¿Dónde hay belleza? Allí donde *tengo que querer* con toda la voluntad; allí donde quiero amar y sucumbir para que la imagen no se quede sólo en imagen.

Amar y sucumbir: las dos cosas van juntas desde hace una eternidad. Voluntad de amor: esto quiere decir estar dispuesto a morir. ¡Así me dirijo a vosotros, cobardes!

¡Mas ahora vuestro castrado codiciar quiere llamarse «recogimiento»! ¡Y lo que se deje palpar con ojos cobardes debe ser bautizado con el apelativo de «bello»! ¡Oh, vosotros, profanadores de nombres nobles!

¡Pero ésta será vuestra maldición, inmaculados, gentes del puro conocimiento: que jamás daréis a luz, aunque yazcáis anchos y grávidos en el horizonte!

En verdad, os llenáis la boca con palabras nobles: ¿y nosotros debemos creer, mentirosos, que el corazón se os desborda?[162]

[162] Mt 12, 34: «Porque la boca dice lo que brota del corazón».

Pero *mis* palabras son pobres, despreciables, torcidas: encantado tomo lo que cae debajo de la mesa durante vuestra comida.[163]

¡Aún puedo decir la verdad con ellas —hipócritas! ¡Sí, mis espinas, mis conchas y cardos deben —cosquillear las narices de los hipócritas!

A vuestro alrededor y en torno a vuestras comidas siempre hay un aire viciado; ¡vuestros pensamientos lascivos, vuestras mentiras y disimulos están, efectivamente, en el aire!

¡Osad primero creeros a vosotros mismos —a vosotros y a vuestras entrañas! El que no se cree a sí mismo, miente siempre.

Ante vosotros, «puros», habéis colgado la máscara de un dios; en una máscara de un dios se ha introducido vuestra horrible lombriz.

¡En verdad, vosotros engañáis, «contemplativos»! También Zaratustra fue una vez el bufón de vuestras pieles divinas; no adivinó él la piel de serpiente con que estaban rellenas.

¡En otro tiempo me imaginé que en vuestros juegos veía jugar el alma de un dios, hombres del puro conocimiento! ¡No me figuraba ningún otro arte mejor que el vuestro!

La lejanía me ocultaba la inmundicia de serpiente y el mal olor: y que aquí rondaba, lasciva, la astucia de un lagarto.

Pero yo me *acerqué* a vosotros: entonces llegó el día, —y ahora él viene también a vosotros, ¡se terminaron los galanteos con la luna!

¡Mirad allí! ¡Sorprendida y pálida está la luna —ante la aurora!

¡Pues ya llega ella, la ardiente —llega *su* amor a la tierra! ¡Inocente y deseoso de creador es todo amor solar!

¡Mirad allí, cómo se eleva impaciente sobre el mar! ¿No sentís la sed y el cálido aliento de su amor?

Querrá succionar del mar, y beber su profundidad llevándosela a lo alto: entonces el deseo del mar se eleva con mil pechos.

---

[163] Mt 15, 26-27: «Él respondió: No está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perrillos.

Ella replicó:

Eso es cierto, Señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen de la mesa de sus amos».

Vid. Lc 16, 20-21: «Y había también un pobre, llamado Lázaro, tendido en el portal y cubierto de úlceras, que deseaba saciar su hambre con lo que tiraban de la mesa del rico».

Quiere ser besado y absorbido por la sed del sol; ¡quiere convertirse en aire, y en altura y en sendero de luz, y en luz misma!

En verdad, como el sol amo la vida y todos los mares profundos.

Y a esto es a lo que yo llamo conocimiento: ¡todo lo profundo debe elevarse —¡a mi altura!

Así habló Zaratustra.

DE LOS DOCTOS

Mientras dormía, una oveja comió de la corona de hiedra de mi cabeza, —comió y dijo: «Zaratustra ha dejado de ser un docto».

Así dijo, y se retiró pletórica y orgullosa. Un niño me lo ha contado.

Me gusta yacer aquí, donde los niños juegan, junto al muro derruido, bajo los abrojos y las rojas amapolas.

Aún soy un docto para los niños, y también para los abrojos y las rojas amapolas. Inocentes son, aun en su maldad.

Pero para las ovejas ya no lo soy: así lo quiere mi suerte —¡bienaventurada sea!

Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos, y he cerrado la puerta detrás de mí.

Demasiado tiempo estuvo sentada mi alma hambrienta a su mesa; no he sido adiestrado, como ellos, para el conocer, cosa que ellos consideran un cascar nueces.

Amo la libertad y el aire sobre la tierra fresca, prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y decoros.

Soy demasiado ardiente y estoy demasiado quemado por propios pensamientos: con frecuencia me quedo sin aliento. Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de las estancias cubiertas de polvo.

Pero ellos están frescos, sentados a la fría sombra: sólo quieren ser espectadores en todo, y cuidan de no sentarse allí donde el sol abrasa los peldaños.

Como quienes están en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así esperan ellos también y miran boquiabiertos los pensamientos que otros han pensado.

Si se los toca con la mano, levantan involuntariamente polvo a su alrededor, como si fueran sacos de harina; pero ¿quién adivinaría que su polvo procede del grano y del amarillo deleite de los campos estivales?

Cuando se las dan de sabios, sus pequeños dichos y verdades me causan estremecimiento: en su sabiduría suele haber un olor, como si procediese de una charca, ¡y en verdad que he oído croar a la rana en ella!

Son hábiles, tienen dedos astutos: ¡qué puede mi simplicidad en medio de su complejidad! Sus dedos entienden a la perfección de hilar, atar y tejer: ¡así hacen los calcetines del espíritu!

Son buenos relojes, ¡siempre que se cuide de darles cuerda a tiempo! Entonces marcan sin falta las horas y hacen un discreto ruido al hacerlo.[154]

Trabajan como molinos y morteros: ¡sólo hay que echarles los granos! —ellos ya saben moler fino el grano y hacer de él polvo blanco.

Se miran unos a otros los dedos y no se fían del mejor. Son ingeniosos a la hora de inventarse pequeñas astucias, esperan a aquellos cuyo saber camina sobre pies lisiados, —acechan como arañas.

Siempre les he visto preparando veneno con cautela; y siempre se ponían al hacerlo guantes de cristal en sus dedos.

También saben jugar con dados falsos; y los encontré jugando con tal pasión que sudaban al hacerlo.

Somos mutuamente extraños, y sus virtudes me disgustan aún más que sus falsedades y sus dados falsos.

Y cuando yo vivía con ellos, vivía sobre ellos. Por eso se enojaron conmigo.

No quieren saber nada de que alguien vague sobre sus cabezas; y por eso pusieron madera y tierra e inmundicias entre sus cabezas y yo.

Así amortiguaron el ruido de mis pasos; y hasta ahora los que peor me han oído han sido los más sabios.

Entre ellos y yo han colocado todas las máculas y debilidades del hombre: —«techo falso» lo llaman en sus casas.

---

[154] En *Más allá del bien y del mal*, 6: «[...] entre los sabios [...] Quizá haya en ellos algo como el instinto del conocimiento, una pequeña rueda de relojería independiente que, bien montada, cumpla denodadamente su tarea, sin que los demás instintos del sabio participen en ella de forma esencial».

Pero a pesar de eso vago con mis pensamientos *sobre* sus cabezas, e incluso si quisiera caminar sobre mis propios errores, continuaría estando sobre ellos y sus cabezas.

Pues los hombres *no* son iguales: así habla la justicia, ¡y lo que yo quiero, eso no podrán quererlo ellos!

Así habló Zaratustra.

DE LOS POETAS

«Desde que conozco mejor el cuerpo —dijo Zaratustra a uno de sus discípulos— para mí el espíritu no es nada más que espíritu; y todo lo "imperecedero" —también es sólo un símbolo.»[165]

«Eso ya te lo he oído decir —respondió el discípulo—, y entonces añadiste: "pero los poetas mienten demasiado". ¿Por qué dijiste que los poetas mienten demasiado?»

«¿Por qué? —dijo Zaratustra—. ¿Preguntas por qué? Yo no soy de esos a quienes se les puede preguntar por su porqué.

¿Acaso mi vivencia es de ayer? Hace ya mucho tiempo que viví los motivos de mis opiniones.

¡No debería ser un barril de memoria si también quisiera tener conmigo mis motivos!

Incluso ya me resulta demasiado mantener mis opiniones, y más de un pájaro se escapa volando.

Y a veces encuentro también en mi palomar un animal que ha venido volando, que me resulta desconocido y que tiembla cuando poso mi mano sobre él.[166]

---

[165] Alusión al *Fausto* de Goethe, en concreto a los versos finales del Chorus Mysticus (12.104-12.105): «*Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis*» («Todo lo perecedero no es más que símbolo»). Este capítulo «De los poetas» desvirtúa los versos goethianos y los toma como pretexto en su polémica con Platón. Son citados de manera selectiva y variando su contenido, de manera que termina negándose su conclusión: el pensamiento de la redención.

[166] Nietzsche mantiene una controversia con la célebre teoría de Platón acerca de la expulsión de los poetas del Estado ideal, ya que mienten demasiado. En el motivo de la paloma alude el filósofo alemán a un pasaje del Teeteto platónico, en el que el alma se compara con el aleteo de una paloma y en el que Sócrates in-

Pero ¿qué te dijo una vez Zaratustra? ¿Que los poetas mienten demasiado? —Mas también Zaratustra es un poeta.

¿Crees que él dijo la verdad? ¿Por qué lo crees?»

El discípulo respondió: «Yo creo en Zaratustra». Mas Zaratustra movió la cabeza y sonrió.

«La fe no me hace bienaventurado —dijo— y menos la fe en mí.[167]

Pero suponiendo que alguien dijera con toda seriedad que los poetas mienten demasiado: tiene razón, —*nosotros* mentimos demasiado.

También sabemos muy poco y somos malos aprendices: así, nos vemos obligados a mentir.

¿Y quién de entre nosotros, los poetas, no ha adulterado su vino? Más de una venenosa pócima se ha fabricado en nuestros sótanos, y más de una cosa indescriptible se ha hecho allí.

Y como sabemos poco, nos gustan mucho los pobres de espíritu, ¡especialmente si son mujeres jóvenes!

E incluso ansiamos las cosas que las viejas se cuentan por las noches. A eso lo llamamos el eterno femenino que hay en nosotros.

Y como si hubiera un acceso secreto y especial al saber, que queda *obstruido* para quienes aprenden algo: así creemos nosotros en el pueblo y en su "sabiduría".

Mas esto es en lo que creen todos los poetas: en que quien aguza los oídos tendido en la hierba o en laderas solitarias, experimenta algo de las cosas que están entre el cielo y la tierra.

Y si llegan hasta ellos cariñosas agitaciones, los poetas siempre creen que la misma naturaleza se ha enamorado de ellos:

Y que se desliza furtivamente en sus oídos para decirles cosas secretas y zalamerías de enamorados: ¡de ello se precian y enorgullecen ante todos los mortales!

¡Ay, existen tantas cosas entre el cielo y la tierra con las que sólo los poetas se han permitido soñar![168]

---

tenta demostrar que una opinión verdadera *(«doxa»)* se produce cuando se ha elegido la adecuada porción de saber. Zaratustra, en cambio, se muestra contrario a una continuada adquisición del saber y a una duradera permanencia del saber, a la cual se pueda recurrir según la necesidad (*vid.* Roth-Bodmer, 50).

[167] *Vid.* Mc 16, 16.

[168] Alusión al *Hamlet*, I, 5 de Shakespeare, a las célebres palabras de Hamlet a Horacio: *«There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy»* («hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de lo que ha soñado tu filosofía»). Recordemos también que estas palabras constituían el *motto* del *Manfredo*, de Lord Byron, una de las obras predilectas de Nietzsche. En uno

Y, sobre todo, *por encima* del cielo: ¡pues todos los dioses son símbolo de poetas, artificio de poetas!

En verdad, siempre nos sentimos atraídos hacia lo alto —hacia el reino de las nubes: sobre ellas situamos nuestros abigarrados peleles y los llamamos dioses y superhombres.

¡Pues son lo bastante ligeros para esas sillas! —todos esos dioses y superhombres.

¡Ay, qué cansado estoy de todo lo deficiente, que debe ser necesariamente acontecimiento![169] ¡Ay, qué cansado estoy de los poetas!»

Cuando Zaratustra dijo esto, su discípulo se enojó con él, pero calló. Y también Zaratustra calló; su mirada se había vuelto hacia dentro, como si mirase hacia la lejanía. Finalmente suspiró y tomó aliento.

«Yo soy de hoy y de ayer[170] —dijo entonces—; pero hay algo en mí que es de mañana y de pasado mañana y del futuro.

Me he cansado de los poetas, de los viejos y de los nuevos: para mí se han tornado superficiales y mares poco profundos.

No han pensado con suficiente profundidad: por ello su sentimiento no se hundió hasta el fondo de sus motivos.

Un poco de voluptuosidad y algo de aburrimiento: eso ha sido lo mejor de su reflexión.

Un soplo y un deslizarse de fantasmas me parecen todos sus arpegios; ¡qué han sabido ellos hasta ahora del fervor de los sonidos!—

Para mí no son lo bastante limpios: enturbian todas sus aguas para simular que son profundas.

Y les encanta dárselas de conciliadores, ¡pero para mí siguen siendo mediadores y embrolladores, y mitad de esto y mitad de aquello,[171] y gente sucia!

¡Ay, yo arrojé mi red en sus mares y quise capturar buenos peces, pero siempre saqué la cabeza de un viejo dios!

---

de sus escritos Nietzsche llegó a declarar al Manfredo byroniano como el «superhombre». No se puede pasar por alto la dialéctica Fausto-Manfredo que preside estos pasajes.

[169] Concluye aquí la parodia de los versos de Goethe al final de *Fausto II*.

[170] Job 8, 9: «Pues nosotros somos de ayer y no sabemos nada, una sombra son nuestros días sobre la tierra».

[171] A F. Overbeck, el 30 de abril de 1884: «Yo mismo quiero romper el trato con todos los hombres que lo mantienen con mi hermana: ya no soporto más en lo que a mí respecta todo lo que es "mitad de esto y mitad de aquello"».

Así el mar dio una piedra al hambriento.[172] Y ellos mismos bien pueden proceder del mar.

Es cierto que en ellos se encuentran perlas: y tanto más se parecen ellos mismos a crustáceos duros. Con frecuencia en vez de almas encontré en ellos cieno salado.

También del mar han aprendido su vanidad: ¿no es el mar el pavo real de los pavos reales?

Incluso despliega su cola ante el más feo de todos los búfalos, y nunca se cansa de su abanico de encaje hecho de plata y seda.

Ceñudo mira esto el búfalo, de alma proclive a la arena, y más aún a la espesura, pero más que a ninguna otra cosa, a la ciénaga.

¡Qué le importa a él la belleza y el mar y el ornato del pavo real! Ésta es la parábola que cuento a los poetas.

¡En verdad, su espíritu es el pavo real de los pavos reales, y un mar de vanidad!

El espíritu del poeta quiere espectadores: ¡aunque sean búfalos!—

Pero me he cansado de ese espíritu: y veo venir el día en que también él se cansará de sí mismo.

Transformados he visto ya a los poetas, y dirigiendo la mirada hacia ellos mismos.

He visto venir penitentes del espíritu: surgían de los poetas.»

Así habló Zaratustra.

[172] *Vid.* Mt 7, 9.

DE GRANDES ACONTECIMIENTOS[173]

Hay una isla en el mar —no lejos de las islas afortunadas de Zaratustra— en la que humea continuamente una montaña de fuego; de ella dice el pueblo, y en particular las viejecillas del pueblo, que está situada como un peñasco delante de la puerta del submundo: y que a través de la montaña misma de fuego desciende un sendero que lleva hasta esa puerta del submundo.

Allá por el tiempo en que Zaratustra se encontraba en las islas afortunadas, ocurrió que un barco echó el ancla junto a la isla en la que está la montaña humeante, y su tripulación bajó a tierra para cazar conejos. A eso del mediodía, cuando el capitán y su tripulación se hallaban otra vez reunidos, vieron de repente que hacia ellos venía un hombre por el aire, cuya voz dijo con toda claridad: «¡Es tiempo! ¡Ya ha llegado la hora!». Y cuando la figura estuvo más próxima a ellos —pasó volando rápidamente por su lado como una sombra en la dirección en que se encontraba la montaña de fuego— reconocieron, con gran consternación, que se trataba de Zaratustra; pues ya le habían visto todos, exceptuando al capitán, y lo amaban como el pueblo ama, esto es, de una manera que aúna a partes iguales el amor y el temor.

«¡Mirad! —dijo el viejo timonel—, ¡allá va Zaratustra hacia el infierno!»—

Al mismo tiempo en que estos navegantes habían desembarcado en la isla de fuego, corría el rumor de que Zaratustra había desaparecido; y cuando se preguntaba a sus amigos, contaban que se había embarcado de noche sin decir adónde se dirigía.

---

[173] En un principio Nietzsche pensó en el título «Del perro de fuego».

Así se originó una gran confusión; transcurridos tres días, sin embargo, llegó la noticia de los marinos, y entonces todo el pueblo dijo que el demonio se había llevado a Zaratustra.[174] Sus discípulos se reían de estos rumores, y uno de ellos llegó a decir: «Yo creo más bien que Zaratustra es el que se ha llevado al demonio». Pero en el fondo de su alma todos estaban preocupados y anhelantes, por esa razón fue tan grande su alegría cuando al quinto día Zaratustra apareció entre ellos.

Y ésta es la historia de la conversación de Zaratustra con el perro de fuego.

«La tierra —dijo él—, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades se llama, por ejemplo: "hombre".

Y otra de esas enfermedades se llama "perro de fuego"; sobre él los hombres han mentido mucho y se han dejado decir muchas mentiras.

Para descifrar ese enigma he atravesado el mar: y he visto la verdad desnuda, ¡creedme!, enteramente desnuda.

Ahora ya sé qué es eso del perro de fuego; y también sé qué son esos demonios de las erupciones y convulsiones, de los que no sólo las viejas tienen miedo.

¡Sal fuera, perro de fuego, sal de la profundidad!, grité, ¡y confiesa lo profunda que es esa profundidad! ¿De dónde sacas lo que resoplas?

¡Bebes mucho del mar: eso lo traiciona tu salada elocuencia! ¡En

[174] El psicólogo C. G. Jung (*vid. Psychiatrische Studien*, Zürich/Stuttgart, 1966, pág. 92) llamó la atención en 1901 sobre los paralelismos de este episodio narrado por Nietzsche con los sucesos descritos en una publicación editada por Justinus Kerner con el nombre: *Blätter aus Prevorst. Originalien und Lesefrüchte für Freunde des innern Lebens mitgetheilt von dem Herausgeber der Seherin von Prevorst. Vierte Sammlung*, Karlsruhe, 1833, págs. 48-61. Se trata de las anotaciones de bitácora del navío inglés *Sphinx* en 1686, durante su singladura mediterránea: «Los cuatro capitanes y un comerciante, el señor Bell, bajaron a tierra en la isla Mount Stromboli para cazar conejos. A eso de las tres comenzaron a llamar a su gente para subir a bordo, cuando, para su completo asombro, vieron aparecer a dos hombres que se desplazaban velozmente por el aire hacia ellos; uno vestía de negro, el otro llevaba un traje gris; pasaron muy cerca, con gran prisa, y se precipitaron, para su consternación, en medio de las ardientes llamas en el cráter del terrible volcán. Cuando estaban en el interior del cráter, oí un horrible estruendo; las llamas se elevaron de forma espantosa; entonces gritó el capitán Burnaby: "¡Señor, Dios mío, ten compasión! El primero de los dos, el vestido de negro, es el viejo señor Bootty, mi vecino más próximo en Wapping, al segundo, sin embargo, no lo conozco". [...] Cuando llegaron al Támesis, en Gravesand, llegó la esposa del capitán Burnaby desde Londres [...] y dijo a su esposo: "Querido, quiero contarte una novedad, ¡el viejo señor Bootty se ha muerto!". Él respondió enseguida: "¡Todos nosotros vimos cómo se iba al infierno!"».

verdad, para ser un perro del abismo tomas demasiado tu alimento de la superficie!

Como mucho te considero el ventrílocuo de la tierra; y siempre que he oído hablar a los demonios de erupciones y convulsiones los encontré iguales a ti: salados, mendaces y superficiales.

¡Sabéis aullar y oscurecerlo todo con cenizas! Sois los mejores bocazas y habéis aprendido hasta la saciedad el arte de hacer hervir el cieno.

Allá donde vosotros estáis, nunca debe andar lejos el cieno, y muchas cosas porosas, cavernosas y comprimidas que quieren la libertad.

"Libertad" es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en "grandes acontecimientos" cuando éstos se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo.

¡Y créeme, amigo ruido infernal! Los acontecimientos más grandes —no son nuestras horas más ruidosas, sino las más silenciosas.

El mundo no gira en torno a los inventores de un nuevo ruido: sino en torno a los inventores de nuevos valores; *inaudible* gira el mundo.

¡Y confiésalo! Pocas cosas habían ocurrido cuando tu ruido y tu humo se disipaban. ¡Qué importa que una ciudad se convierta en una momia y que una estatua yazca en el fango!

Y éstas son las palabras que les digo a los derribadores de estatuas. Ésta es la más grande de las necedades: echar sal en el mar y estatuas en el fango.

En el fango de vuestro desprecio yacía la estatua: ¡pero su ley es precisamente que del desprecio haga renacer en ella vida y belleza viviente!

Con rasgos divinos se levanta ahora, y con el poder seductor de los que sufren; ¡y en verdad, aún os agradecerá que la hayáis derribado, derribadores!

Mas éste es el consejo que doy a los reyes y a las iglesias y a todo lo que es débil por edad o virtud —¡dejaos derribar! ¡Para que volváis a la vida, y para que vuelva a vosotros —la virtud!

Así hablé ante el perro de fuego: entonces él me interrumpió de mal humor y preguntó: "¿Iglesia? ¿Qué es eso?".

"¿Iglesia? —respondí yo—, es una especie de Estado, y, ciertamente, la más mendaz de todas. ¡Mas permanece callado, perro hipócrita! ¡Tú eres el que mejor conoce tu especie!

Al igual que tú, el Estado es un perro hipócrita; como a ti, también a él le gusta hablar con humo y aullidos, —para hacer creer, como tú, que habla desde el vientre de las cosas.

Pues él, el Estado, quiere ser el animal más importante de la tierra; y también esto se lo cree la gente."

Cuando hube dicho esto, el perro de fuego hizo gestos como si se hubiera vuelto loco de envidia. "¿Cómo? —gritó—, ¿el animal más importante de la tierra? ¿Y esto se lo cree la gente?" Y de su garganta salieron tanto vapor y tantas voces horribles que yo creí que se iba a ahogar de rabia y envidia.

Por fin se tranquilizó y sus jadeos cedieron; mas en cuanto estuvo callado, le dije yo sonriendo:

"Te enojas, perro de fuego, así que tengo razón en lo que acabo de decir sobre ti.

Y para seguir teniendo razón, escucha algo de otro perro de fuego: éste habla realmente desde el corazón de la tierra.

Oro sale de su boca al respirar, y una lluvia áurea: así lo quiere su corazón. ¡Qué le importan las cenizas y el humo y el légamo caliente!

La risa sale revoloteando de él como una nube multicolor; ¡recela de tus gárgaras, tus escupitajos y retortijones de tripas!

Mas el oro y la risa —los toma del corazón de la tierra: pues, para que lo sepas, —*el corazón de la tierra es de oro*".

Cuando el perro de fuego oyó esto, no soportó seguir escuchándome. Avergonzado encogió el rabo entre las patas, emitió unos débiles *¡guaul, ¡guaul*, y bajó, arrastrándose penosamente, hacia su guarida.»

Así lo contó Zaratustra. Pero sus discípulos apenas le escuchaban, tan grande era su deseo de contarle lo sucedido con los navegantes, los conejos y el hombre volador.

«¡Qué puedo pensar de todo esto! —dijo Zaratustra—. ¿Acaso soy un fantasma?

Debió ser mi sombra. ¿Habéis oído ya algo sobre el caminante y su sombra?[175]

Una cosa es segura: debo atarla corta —si no arruinará mi reputación.»

Y una vez más movió Zaratustra la cabeza y se asombró: «¡Qué puedo pensar de esto!», repitió.

«¿Por qué gritó el fantasma: "¡Es tiempo!, ¡ya ha llegado la hora!"?

¿*De qué* —ha llegado la hora?»—

Así habló Zaratustra.

[175] *Vid.* mismo motivo en *Humano, demasiado humano*, II, 2.

EL ADIVINO

«—y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras.

Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!".[176]

Y desde todas los altozanos volvió a resonar: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!".

Hemos cosechado, cierto, pero ¿por qué se nos han podrido y ennegrecido los frutos? ¿Qué cayó de la maligna luna la última noche?

En vano ha sido todo nuestro trabajo; en veneno se ha convertido nuestro vino; el mal de ojo ha quemado nuestros campos y corazones, dejándolos amarillos.

Todos nos hemos vuelto yermos, y si cayera fuego sobre nosotros, seríamos polvo, como la ceniza: —aún más, nosotros hemos llegado a cansar incluso al fuego.

Todas las fuentes se han secado, también el mar ha retrocedido. ¡Todos los suelos quieren abrirse, mas la profundidad no quiere tragarnos!

"¡Ay, dónde quedará un mar en el que poder ahogarse!":[177] así resuena nuestro lamento —alejándose por encima de ciénagas poco profundas.

---

[176] Reminiscencia de Si 1, 2.

[177] Emerson, *Ensayos*, pág. 226: «[...] esperáis mucho de él, que sea un mar en el que podáis nadar; y como habéis encontrado las costas, advertís que sólo se trata de un estanque». Carta a L. von Salomé de 8 de noviembre de 1882: «¡Ah, esta melancolía! Escribo cosas absurdas. ¡Qué superficiales son hoy para mí los hombres! ¡Dónde hay un mar en el que alguien realmente pueda aún ahogarse! Me refiero a un hombre».

En verdad, demasiado cansados estamos incluso para morir; ahora permanecemos despiertos y seguimos sobreviviendo —¡en cámaras mortuorias!»—

Así oyó Zaratustra hablar a un adivino; y su profecía le llegó al corazón y se lo transformó.

Triste y cansado vagó de un lado a otro, y terminó por parecerse a aquellos de los que había hablado el adivino.

«En verdad —dijo a sus discípulos—, en poco tiempo[178] llegará ese largo crepúsculo. ¡Ay, cómo podré salvar mi luz!

¡Para que no se me apague en esa tristeza! ¡Debe ser luz para mundos distantes e incluso para las noches más remotas!»

Zaratustra vagó así de contrito de un lado a otro; y durante tres días no tomó bebida ni comida, no logró reposo y perdió el habla. Al final ocurrió que cayó profundamente dormido. Sus discípulos se sentaron a su alrededor y velaron largamente por él durante las noches, esperando preocupados a que se despertase, volviese a hablar y se curase de su aflicción.

Y éstas son las palabras que Zaratustra dijo cuando despertó. Su voz, sin embargo, llegó a sus discípulos como desde un lugar lejano.

«¡Escuchad el sueño que tuve, amigos míos, y ayudadme a interpretar su significado!

Un enigma sigue siendo para mí este sueño; su significado está oculto y encerrado en él y aún no vuela sobre él con alas libres.

Yo había renunciado a toda vida, así soñaba. Me había convertido en un vigilante nocturno y en un guardián de tumbas, allá arriba, en el solitario castillo montañoso de la muerte.

Allí arriba guardaba yo sus ataúdes: llenas estaban las lóbregas bóvedas de esos signos de la victoria. Desde ataúdes de cristal me miraba la vida superada.

Respiraba el olor de eternidades polvorientas: sofocada y polvorienta yacía mi alma. ¡Y quién podría haber aireado allí su alma!

Una claridad de medianoche me rodeaba continuamente, la soledad se agazapaba a su lado; y el tercero en la compañía, el resollante silencio mortal, el peor de mis amigos.

Llaves llevaba conmigo, las más herrumbrosas de todas las llaves; y con ellas lograba abrir la más rechinante de todas las puertas.

---

[178] *Vid.* Jn 14, 19.

Como un irritado graznido corría el ruido a través de todos los corredores cuando las hojas de la puerta se abrían: al igual que un demonio chillaba ese pájaro, no le gustaba que le despertasen.

Pero aún más terrible y asfixiante era la atmósfera, cuando todo se callaba y el silencio todo lo invadía, y yo estaba sentado solo en medio de ese silencio malicioso.

Así me iba y así transcurrió el tiempo, si aún había tiempo: ¡qué sé yo de eso! Pero al final ocurrió algo que me despertó.

Tres veces golpearon la puerta, y esos golpes resonaron como truenos, y por tres veces las bóvedas devolvieron un aullido como eco: entonces fui hacia la puerta.

¡Alpa!, grité, ¿quién lleva sus cenizas a la montaña? ¡Alpa! ¡Alpa! ¿Quién lleva sus cenizas a la montaña?[179]

Y metí la llave, empujé la puerta y puse todo mi empeño, pero no se abrió ni un dedo.

Entonces una rugiente corriente de viento abrió las puertas de par en par, y con su estridente y penetrante silbido me arrojó un ataúd negro:

Y en medio del rugir, silbar y chirriar del viento, el ataúd se rompió en pedazos y escupió miles de carcajadas distintas.

Y desde mil figuras de niños, ángeles, búhos, locos, y mariposas grandes como niños algo se rió y se burló de mí, y bramó contra mí.

Me llevé un susto espantoso: me derribó al suelo. Y yo grité de espanto, grité como nunca había gritado.

Pero mi propio grito me despertó: —y yo volví en mí.»—

Así contó Zaratustra su sueño, y luego calló, pues aún no sabía la interpretación de su sueño. Pero el discípulo al que él más amaba[180] se levantó con rapidez, tomó la mano de Zaratustra y dijo:

«¡Tu misma vida nos interpreta este sueño, oh, Zaratustra!

---

[179] R. von Seydlitz recordó este sueño de Nietzsche en una de sus obras autobiográficas (*Wann, warum, was und wie ich schrieb*, Gotha, 1900, pág. 36): «Nietzsche me contó sonriendo que en un sueño tuvo que subir por un infinito sendero montañoso; arriba del todo, bajo la cumbre de la montaña, quería pasar por una cueva, cuando desde la tenebrosa profundidad una voz exclamó: ¡Alpa, Alpa! —¿quién lleva sus cenizas a la montaña?». El significado de la palabra «Alpa» no está claro. Los comentaristas suelen remitirse a la *Divina Comedia* de Dante, a un pasaje contenido en el canto VII del Infierno: «*Papé Satán, papé Satán aleppe!*», en el que aparentemente se remeda el lenguaje infernal, sin un significado concreto. Otros aluden al término alemán «*Alp*» que tiene el significado de pesadilla y con el que también se designa a los íncubos.

[180] *Vid.* Jn 13, 23.

¿No eres tú acaso el viento con los chirriantes silbidos que arrancó las puertas de los castillos de la muerte?

¿No eres tú mismo el ataúd lleno de abigarradas maldades y grotescas figuras angélicas de la vida?

En verdad, igual que miles de risas infantiles diferentes entra Zaratustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos vigilantes nocturnos y guardianes de sepulturas, y de los que hacen ruido con sombrías llaves.

Con tus risas los asustarás y derribarás; su desvanecimiento y volver en sí demostrarán tu poder sobre ellos.

Y aunque vengan el largo crepúsculo y el cansancio mortal, no sucumbirás por nuestro cielo, ¡tú, abogado[181] de la vida!

Nos has hecho ver nuevas estrellas y nuevos esplendores nocturnos; en verdad, tensaste sobre nosotros la vida como una abigarrada carpa.

Y a partir de ahora surgirán risas infantiles de los ataúdes; desde ahora vendrá un fuerte viento siempre victorioso contra toda fatiga mortal: ¡para nosotros tú eres el garante y adivino de todo eso!

En verdad, ***has soñado con ellos***, con tus enemigos: ¡éste ha sido tu sueño más difícil!

Pero al igual que despertaste de entre ellos y volviste en ti, así deberán despertar ellos de sí mismos —¡y volver a ti!».—

Así habló el discípulo; y todos los demás se acercaron a Zaratustra y le cogieron de las manos y trataban de convencerle de que abandonara el lecho y la tristeza y regresase a ellos. Mas Zaratustra permaneció sentado en su lecho, erguido y con la mirada ausente. Como alguien que regresa a casa después de largo tiempo de un país extranjero, así contemplaba él a sus discípulos y examinaba sus rostros; mas aún no los reconocía. Pero cuando ellos lo levantaron y lo pusieron en pie, he aquí que *de repente* se transformó su mirada; comprendió todo lo que había ocurrido, se acarició la barba y dijo con voz fuerte:

«¡Muy bien! Ya llegará el momento para eso; mas ahora procurad,

---

[181] «*Fürsprecher*», también en el sentido de «mentor». «[...] Zaratustra es un "Fürsprecher". En este nombre topamos con una muy antigua palabra de la lengua alemana y además con un significado vario. "Für" significa en realidad "ante". "Fürtuch" sigue siendo hoy en dialecto alemánico la palabra usual para mandil. El "Fürsprech" habla ante y conduce la palabra. Pero "für" significa al mismo tiempo: a favor y para justificación. El "Fürsprecher" es, finalmente, aquel que interpreta y aclara de lo que habla y para qué habla» (Martin Heidegger, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», en *Vortrage und Aufsätze*, 1954, pág. 102).

discípulos míos, que disfrutemos de una buena comida, ¡y lo más deprisa posible! ¡Así pienso hacer penitencia por mis malos sueños!

Pero el adivino debe comer y beber a mi lado; ¡y en verdad, aún quiero mostrarle un mar en que pueda ahogarse!».

Así habló Zaratustra. Mas después se dedicó a contemplar un largo rato el rostro del discípulo que había actuado como intérprete del sueño, y mientras lo contemplaba movía la cabeza.—

DE LA REDENCIÓN

Un día que Zaratustra pasaba por el gran puente, se vio rodeado por los inválidos y los mendigos, y un jorobado le habló así:[182]

«¡Mira, Zaratustra! También el pueblo aprende de ti y comienza a creer en tu doctrina: pero para que pueda creerte del todo, para eso es necesario que nos convenzas a nosotros, a los inválidos. Aquí tienes una bonita selección y, en verdad, una ocasión que se puede agarrar por más de *un* pelo. Puedes curar a ciegos y hacer andar a los lisiados; y a quien tenga que soportar mucho sobre sus espaldas, podrías quitarle un poco —¡ésta, creo yo, sería la manera más adecuada de hacer creer a los inválidos en Zaratustra!».

Mas Zaratustra respondió así al que le había hablado: «Si se le quita la joroba al jorobado, se le quita su espíritu —así enseña el pueblo. Y si al ciego se le dan sus ojos, verá demasiadas cosas malas en la tierra: de manera que maldecirá al que lo curó. Y el que haga andar a un tullido, le causará el peor perjuicio: pues apenas pueda caminar, sus vicios lo arrastrarán consigo —así enseña el pueblo de los inválidos. ¿Y por qué no debería Zaratustra aprender también del pueblo, si el pueblo aprende de Zaratustra?

Pero, desde que estoy entre hombres, para mí lo de menos es ver: "A éste le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a un tercero la pierna, y otros hay que perdieron la lengua, la nariz o la cabeza".

Veo y he visto cosas peores y algunas tan repugnantes que no quisiera hablar de todas, y de otras ni callar quisiera: seres humanos a

[182] Nietzsche hace numerosas alusiones en este capítulo a los pasajes contenidos en Mt 11, 5 y 15, 29-31.

quienes les falta todo, salvo *una* cosa de la que tienen demasiado —seres humanos que no son otra cosa que un gran ojo, o una gran boca, o un gran estómago, o cualquier otra cosa grande—, a ellos los llamo inválidos invertidos.

Y cuando venía de mi soledad y pasaba por primera vez por este puente, no daba crédito a mis ojos y miraba una y otra vez y terminé por decir: "¡Esto es una oreja!, ¡una oreja tan grande como un hombre!". Me fijé una vez más: y, en efecto, debajo de la oreja se movía algo tan pequeño, mezquino y escuálido que daba pena. Y, en verdad, la monstruosa oreja se asentaba sobre una pequeña y delgada vara —¡y esa vara era un hombre! Quien mirase con una lente aún podría haber reconocido un pequeño rostro envidioso; y también que una abultada almita se balanceaba en la vara. Pero el pueblo me decía que la gran oreja no sólo era un hombre, sino un gran hombre, un genio.[183] Yo, sin embargo, jamás he creído al pueblo cuando ha hablado de grandes hombres, y mantuve mi creencia de que era un inválido al revés que tenía muy poco de todo, y demasiado de *una* sola cosa».

Cuando Zaratustra hubo hablado así al jorobado y a aquellos de quien éste era portavoz y abogado, se volvió profundamente disgustado hacia sus discípulos y dijo:

«¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de seres humanos!

Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre desmembrado y diseminado como sobre un campo de batalla y de matanza.[184]

Y si mis ojos huyen del ahora al ayer: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosas casualidades —¡pero ningún ser humano!

El ahora y el ayer en la tierra —¡ay, amigos míos!— son lo más

[183] Emerson, *Ensayos*, pág. 212: «La misma omnisciencia pasa también al entendimiento y de ello se origina lo que nosotros llamamos genio. Mucho de la sabiduría del mundo no es sabiduría [...]. Entre la gran cantidad de eruditos y autores no sentimos ninguna presencia santificadora [...]: su talento es cualquier capacidad exagerada, un desmesurado miembro del cuerpo, de manera que su fuerza es en ellos algo enfermizo. En este caso los dones intelectuales no dan la impresión de la virtud, sino casi del vicio».

[184] Hölderlin, *Hiperión*, 1, pág. 142 y sigs.: «Son palabras duras y, sin embargo, las digo porque son la verdad: no se me ocurre ningún pueblo tan desgarrado como el alemán. Ves artesanos, pero no seres humanos, pensadores, pero no seres humanos, sacerdotes, pero no seres humanos, señores y siervos, jóvenes y gente madura, pero no seres humanos, ¿no es como un campo de batalla donde miembros mutilados yacen unos encima de otros [...]?».

insoportable para mí; y no sabría vivir, si no fuera un vidente de lo que tiene que venir.

Un vidente, alguien que quiere, un creador, un futuro también y un puente hacia el futuro —y, ¡ay!, al mismo tiempo, asimismo, un inválido junto a ese puente: todo eso es Zaratustra.

Y también vosotros os habéis preguntado a menudo: "¿Quién es para nosotros Zaratustra? ¿Cómo lo llamaremos?". Y al igual que yo, os habéis dado preguntas como respuestas.

¿Es uno que hace promesas? ¿O uno que las cumple? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otoño? ¿O la reja de un arado? ¿Un médico? ¿O un convaleciente?

¿Es un poeta? ¿O un hombre veraz? ¿Un liberador? ¿O un sometedor? ¿Un hombre bueno? ¿O uno malo?[185]

Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: del futuro que yo contemplo.

Y en esto consiste mi imaginación y aspiración,[186] en imaginar y reunir en una *unidad* lo que es fragmentario y enigma y espantoso azar.

¡Y cómo soportaría ser humano, si el hombre no fuera también poeta y descifrador de enigmas y el redentor del azar!

Redimir a los que han pasado, y transformar todo "fue" en un "¡así lo quise!" —¡sólo a eso llamaría yo redención!

Voluntad —así se llama el liberador y el donante de alegría: ¡así os lo he enseñado yo, amigos míos! Y ahora os enseño también esto: la voluntad misma es aún un prisionero.

El querer, libera, mas ¿cómo se llama aquello que también pone cadenas al liberador?

"Fue": así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria aflicción de la voluntad. Impotente contra lo que se ha hecho —la voluntad es un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás; no poder romper el tiempo ni la codicia del tiempo —ésa es la más solitaria aflicción de la voluntad.

El querer, libera, ¿qué se imagina el querer mismo para liberarse de su aflicción y burlarse de su prisión?

¡Ay, en un necio se convierte todo prisionero! Neciamente se salva también a sí misma la voluntad prisionera.

---

[185] Nietzsche imita la estructura dialéctica de Mt 16, 13-15.

[186] El filósofo remeda la versión luterana de los versículos en Gn 6, 5.

Que el tiempo no retroceda, eso es lo que enciende su rabia. "Aquello que fue, fue" —así se llama la piedra que no puede mover.

Y así hace rodar piedras por rabia y enojo, y se venga en todo aquello que no siente rabia y enojo como él.

Así la voluntad, la liberadora, se ha convertido en una causante de daño: y se venga en todo lo que puede sufrir por no serle posible retroceder.

Sí, esto es, sólo esto es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue".

En verdad, una gran necedad mora en nuestra voluntad, ¡y que esa necedad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano!

El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto ha sido sobre lo que hasta ahora ha reflexionado mejor el ser humano; y donde había sufrimiento, siempre debía haber castigo.

"Castigo", así se llama la venganza a sí misma: con una mentira se aparenta una buena conciencia.

Y como en el que quiere hay sufrimiento, por la razón de que no quiere retroceder, —por ello el querer mismo y toda vida debían— ¡ser castigo!

Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que al final la demencia predicó: "¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!".[187]

"Y la misma justicia consiste en la ley del tiempo por la cual ella debe devorar a sus propios hijos":[188] así predicó la demencia.

"Morales son las cosas reguladas según el derecho y la pena. ¡Oh! ¿Dónde está la redención del río de las cosas y de la pena llamada 'existencia'?" Así predicó la demencia.

"¿Puede haber redención si hay un derecho eterno? ¡Ay, inamovible es la piedra 'fue': eternas deben ser también todas las penas!" Así predicó la demencia.

"No se puede destruir ninguna acción, ¿cómo se podría deshacer mediante la pena! En esto, en esto precisamente consiste lo eterno en

---

[187] Verso del *Fausto* de Goethe (I, 1339-1340).

[188] Como Cronos en el mito griego. Asimismo, alusión a un fragmento atribuido a Anaximandro (Diels-Kranz, B 1): «En donde las cosas se originan, allí se produce también su perecer, según la necesidad: pues dan justicia y retribuyen de la injusticia conforme al orden del tiempo».

la pena llamada 'existencia': ¡en que la existencia también debe volver a ser eternamente acto y culpa!

A no ser que la voluntad al final se redima a sí misma y el querer se convirtiera en no querer": —¡pero vosotros, hermanos míos, conocéis esta canción de fábula de la demencia!

Yo os conduje lejos de esas canciones de fábula cuando os enseñé: "la voluntad es un creador".

Todo "fue" es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora diga: "¡pero así lo quise yo!".

Hasta que la voluntad creadora diga: "¡pero así lo quiero yo! ¡Así lo querré yo!".

Pero ¿ya ha hablado así? ¿Y cuándo ocurrirá esto? ¿Se ha liberado ya la voluntad de su propia necedad?

¿Se ha convertido ya la misma voluntad en su propia redentora y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado ya el espíritu de la venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

La voluntad que es voluntad de poder debe querer algo superior a toda reconciliación: mas ¿cómo le ocurre esto?, ¿quién le ha enseñado también el querer hacia atrás?».

—A esta altura de su discurso ocurrió que Zaratustra se detuvo de repente y cobró el aspecto de alguien que se ha dado un gran susto. Con ojos aterrorizados miró a sus discípulos; sus ojos atravesaban como dardos sus pensamientos y lo que había detrás de ellos. Pero, transcurrido un rato, volvió a reír y dijo ya calmado:

«Es difícil vivir con seres humanos, porque callar es tan difícil. Sobre todo para un charlatán».

Así habló Zaratustra. Mas el jorobado había escuchado la conversación y mientras tanto se había cubierto el rostro; cuando oyó reír a Zaratustra, levantó la mirada con curiosidad y dijo lentamente:

«¿Por qué nos habla a nosotros Zaratustra de una manera diferente a la que emplea con sus discípulos?».

Zaratustra respondió: «¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados se puede hablar de manera jorobada!».

«Bien —dijo el jorobado—, y con discípulos se puede charlar de manera discipular.

Pero ¿por qué habla Zaratustra a sus discípulos de una manera distinta —de la que se habla a sí mismo?»—

DE LA PRUDENCIA ANTE LOS HOMBRES[189]

¡No la altura: la pendiente es lo terrible!

La pendiente por donde la mirada se precipita hacia abajo y la mano se crispa *hacia arriba*. Aquí el corazón siente vértigo ante su doble voluntad.

¡Ay, amigos!, ¿adiviináis también la doble voluntad de mi corazón?

Esto, esto es *mi* pendiente y mi peligro, el que mi mirada se precipite hacia la altura, y que mi mano quiera asirse y apoyarse —¡en la profundidad!

Mi voluntad se aferra al hombre, con cadenas me ligo al hombre, porque me arrebata hacia arriba, hacia el superhombre: pues hacia allí quiere ir mi otra voluntad.

Y *para esto* vivo ciego entre los hombres; como si no los conociese, para que mi mano no pierda del todo su fe en algo fijo.

No os conozco a vosotros, hombres: ésta es la tiniebla y éste es el consuelo que me han rodeado con frecuencia.

Estoy sentado junto a la puerta de la ciudad, a merced de todos los pícaros, y pregunto: ¿quién quiere engañarme?

Éste es mi primer consejo de prudencia ante los hombres, el dejarme engañar para no tener que estar alerta ante los estafadores.

¡Ay!, si pudiera estar alerta ante el hombre: ¡cómo podría ser el hombre un ancla para mi globo! ¡Con demasiada facilidad me arrebataría hacia arriba y a lo lejos!

---

[189] Es muy posible que aquí se aluda a la obra de Gracián *Oráculo manual y arte de prudencia*.

Ésta es la providencia que domina mi destino, el que no deba tener precaución.

Y quien no quiera morir de sed entre los hombres, debe aprender a beber de todos los vasos; y quien quiera permanecer puro entre los hombres, tiene que entender de lavarse con agua sucia.

Y así me decía a mí mismo a menudo como consuelo: «¡Muy bien! ¡Adelante, viejo corazón! Una desgracia se te ha malogrado: ¡disfrútala como tu —felicidad!».

Pero éste es mi otro consejo de prudencia ante los hombres: yo respeto más a los *vanidosos* que a los orgullosos.

¿No es la vanidad herida la madre de todas las tragedias? Mas, cuando se hiere el orgullo, allí surge algo aún mejor que el orgullo.

Para que la vida sea buena de contemplar, su obra debe ser bien interpretada: pero para eso se necesitan buenos actores.

Siempre me ha parecido que todos los vanidosos eran buenos actores: interpretan y quieren que la gente guste de verlos, —todo su espíritu está en esa voluntad.

Se ponen en escena, se inventan a sí mismos; me gusta contemplar la vida en su proximidad, —eso me cura de la melancolía.

Por eso respeto a los vanidosos, porque son médicos de mi melancolía y me vinculan al hombre como a un espectáculo.

Y, además: ¡quién mide en el vanidoso toda la profundidad de su modestia! Yo soy bueno y compasivo con él por su modestia.

De vosotros quiere él aprender a creer en sí mismo; se nutre de vuestras miradas, devora la alabanza de vuestras manos.

Aún cree vuestras mentiras, cuando mentís bien acerca de él; pues en lo más profundo suspira su corazón: «¡Qué soy *yo*!».

Y si la verdadera virtud es la que se ignora a sí misma: ¡entonces el vanidoso ignora su modestia!

Pero éste es mi tercer consejo de prudencia ante los hombres, el no dejarme quitar por vuestro temor el gusto de mirar a los *malvados*.

Tengo la bendición de ver las maravillas que un sol ardiente incuba: tigres y palmeras y serpientes de cascabel.

También entre los hombres hay hermosas crías de un sol ardiente, y en los malvados, muchas cosas dignas de admiración.

Cierto, como los más sabios de entre vosotros no me parecen tan sabios, así he encontrado también que la maldad de los hombres está por debajo de su fama.

Y a menudo me he preguntado, sacudiendo la cabeza: ¿para qué seguir cascabeleando, serpientes de cascabel?

En verdad, ¡también para el mal hay un futuro! Y el sur más ardiente aún no ha sido descubierto para el hombre.

¡A cuántas cosas se las llama ahora la peor de las maldades, y no tienen más que doce pies de ancho[190] y tres meses de duración! Pero en el futuro vendrán al mundo dragones mayores.

Pues para que al superhombre no le falte su dragón, para el superdragón que sea digno de él: ¡para ello aún deben abrasar muchos soles ardientes la húmeda selva virgen![191]

Vuestros gatos salvajes deberán convertirse primero en tigres, y vuestros sapos venenosos en cocodrilos: ¡pues el buen cazador debe tener una buena presa!

¡Y en verdad, buenos y justos! Muchas cosas hay en vosotros dignas de risa, ¡y sobre todo vuestro temor ante lo que hasta ahora se ha llamado «demonio»!

¡Tan ajenos sois a lo grande en vuestra alma, que el superhombre os resultará *terrible* en su bondad!

¡Y vosotros, sabios y eruditos, huiríais de la quemadura del sol de la sabiduría, en la que el superhombre baña con placer su desnudez!

¡Vosotros, hombres superiores, con los que tropezó mi mirada! Ésta es mi duda respecto a vosotros y mi furtivo reír: ¡apuesto a que a mi superhombre lo llamaríais —«demonio»!

¡Ay!, me he cansado de estos hombres, los más elevados y los mejores: desde su altura sentía la necesidad de subir hacia arriba, más allá, lejos, ¡hacia el superhombre!

Un horror se apoderó de mí cuando vi desnudos a estos hombres, los mejores; entonces me crecieron alas para llevarme a futuros lejanos.

Hacia futuros lejanos, hacia el más meridional de los sures que ningún artista jamás haya soñado: ¡hacia el lugar donde los dioses se avergüenzan de todas las ropas!

Mas a *vosotros*, prójimos y congéneres, os quiero ver disfrazados

---

[190] La expresión en alemán es «*Zwölfichuh*». Según Naumann (*op. cit.*, II, pág. 165), con ella se alude probablemente a una vieja disposición jurídica, y la amenaza penal de cárcel de hasta tres meses separa, según el derecho alemán vigente, las faltas que se veían ante el jurado de escabinos de los delitos que correspondían al tribunal.

[191] En *Humano, demasiado humano* (498) se puede leer: «Condición del heroísmo. —Cuando alguien quiere convertirse en héroe, antes la serpiente tiene que haberse transformado en dragón, si no le falta su enemigo justo».

y bien arreglados, y vanidosos, y dignos, como los «buenos y los justos».—

Y disfrazado me sentaré yo mismo entre vosotros —para *desconoceros* a vosotros y a mí: éste es, en concreto, mi último consejo de prudencia ante los hombres.

Así habló Zaratustra.

LA MÁS SILENCIOSA DE LAS HORAS

«¿Qué me ha ocurrido, amigos míos? Me veis aturdido, urgido, sumiso contra mi voluntad, dispuesto a irme —¡ay, a alejarme de vosotros!

Sí, *una* vez más debe buscar Zaratustra su soledad: ¡mas con desgana regresa esta vez el oso a su guarida!

¿Qué me ha ocurrido? ¿Quién me obliga? —¡Ay!, mi furiosa soberana así lo quiere, ella me lo ha dicho; ¿os he mencionado ya su nombre?

Ayer al anochecer me habló *mi hora más silenciosa*: ése es el nombre de mi terrible soberana.

Y esto es lo que ocurrió, —¡pues debo decíroslo todo para que vuestro corazón no se endurezca[92] contra el que se despide de repente!

¿Conocéis el miedo del que se adormece?—

Tiembla hasta la punta de los pies cuando el suelo cede y el sueño comienza.

Ésta es la parábola que os digo. Ayer, en la hora más silenciosa, el suelo cedió bajo mis pies: y comenzó el sueño.

La manecilla avanzaba, el reloj de mi vida tomaba aliento, —nunca había oído semejante silencio a mi alrededor: y por eso mi corazón se asustó.

Entonces algo me habló sin voz: "*¿Lo sabes, Zaratustra?*".

---

[92] Dt 15, 7: «Si hay algún pobre entre los tuyos en alguna de las ciudades de esa tierra que el Señor tu Dios te va a dar, no endurecerás tu corazón ni cerrarás la mano a ese hermano pobre [...]».

Y yo grité espantado ante ese susurro, y mi rostro se tornó pálido: pero yo me mantuve en silencio.

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "¡Tú lo sabes, Zaratustra, pero no lo dices!".—

Y yo respondí por fin como un obstinado: "¡Sí, lo sé, pero no quiero decirlo!".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "*¿No quieres*, Zaratustra? ¿Es eso verdad? ¡No te escondas en tu obstinación!".

Y yo lloré y temblé como un niño, y dije: "¡Ay, yo querría, pero cómo podré! ¡Dispénsame de ello! ¡Mis fuerzas no bastan!".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y rómpete en pedazos!".

Y *yo* respondí: "¡Ay!, ¿es *mi* palabra? ¿Quién soy yo? Estoy esperando a uno más digno; yo no soy digno ni siquiera de romperme en pedazos contra él".[193]

Entonces me habló otra vez sin voz: "¿Qué importas tú? Aún no eres lo bastante humilde para mí. ¡La humildad tiene la piel más dura!".

Y yo respondí: "¡Qué no ha soportado ya la piel de mi humildad! Yo vivo al pie de mi altura: ¿cuán altas son mis cumbres? Aún no me lo ha dicho nadie. Pero conozco bien mis valles".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "¡Oh, Zaratustra, quien tiene que mover montañas, también mueve valles y llanuras!".

Y yo respondí: "Mi palabra aún no ha movido ninguna montaña, y lo que he dicho no ha alcanzado a los hombres. Cierto, he ido al encuentro de los hombres, pero aún no he llegado hasta ellos".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "¡Qué sabes tú *de eso*! El rocío se deposita en la hierba cuando la noche está más callada".—

Y yo respondí: "Se burlaron de mí cuando encontré mi propio camino y me fui por él; y en verdad, aquella vez temblaron mis pies.

Y así me hablaron: ¡has olvidado el camino, ahora olvidas también el caminar!".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "¡Qué importan sus burlas! Tú eres uno que ha olvidado el obedecer: ¡ahora debes ordenar!

---

[193] A F. Overbeck, el 31 de octubre de 1880: «Probablemente tenga la cabeza demasiado llena de otros pensamientos, y éstos logran que yo clame diez veces al día: "¡Qué importo yo!"». *Vid.* Mt 3, 11: «Pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de quitarle las sandalias». (Palabras de Juan el Bautista.)

¿No sabes *quién* es el más necesario de todos? ¡El que ordena grandes cosas!

Ejecutar grandes cosas es difícil, pero más difícil es ordenar algo grande.[194]

Esto es lo más imperdonable en ti: tienes poder, y no quieres dominar".—

Y yo respondí: "Me falta la voz del león para ordenar".

Entonces algo me habló otra vez con un susurro: "Las palabras más silenciosas son las que traen la tormenta. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo.[195]

¡Oh, Zaratustra!, debes marchar como una sombra de lo que tiene que venir: así ordenarás y, ordenando, precederás a los demás".—

Y yo respondí: "Me avergüenzo".

Entonces algo me habló otra vez sin voz: "Debes volver a ser niño y a no tener pudor.

Aún tienes sobre ti el orgullo de la juventud, tarde te has hecho joven: pero el que quiere hacerse niño, tiene que superar incluso su juventud".

Y yo reflexioné largo tiempo, y temblaba. Mas al final dije lo que había dicho al principio: "No quiero".

Entonces resonó una carcajada a mi alrededor. ¡Ay, cómo esa carcajada desgarró mis entrañas y me hendió el corazón!

Y algo me habló por última vez: "¡Oh, Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!

Por eso tienes que regresar a la soledad: pues aún debes ponerte tierno".—

Y rió una vez más y salió huyendo: entonces se hizo el silencio en torno a mí, como si fuera un doble silencio. Mas yo yacía en el suelo y el sudor bañaba todos mis miembros.

—Ahora lo habéis oído todo, la razón por la que debo regresar a mi soledad. No os he silenciado nada, amigos míos.

---

[194] Extracto de Colmar Freiherr von der Goltz, *Das Volk in Waffen (El pueblo en armas)*, Berlín, 1883, pág. 349: «Para grandes rendimientos la condición suprema es que un hombre de autoridad cobre el valor de exigirlos. La historia bélica enseña que quienes osan exigir algo extraordinario son más raros que los que tienen un rendimiento extraordinario en cuanto se les exige».

[195] Emerson, *Ensayos*, pág. 120: «Pero la verdadera acción se produce en los momentos silenciosos. Las épocas de nuestra vida no yacen en los hechos visibles, [...] sino en un pensamiento silencioso que nos viene al pasar».

Pero también habéis oído de mí *quién* sigue siendo el más silencioso de todos los hombres y —¡quiere serlo!

¡Ay, amigos míos! ¡Aún me quedaría por deciros algo, aún tendría que daros algo! ¿Por qué no lo doy? ¿Acaso soy avaro? »—[196]

Pero cuando Zaratustra hubo dicho estas palabras, le asaltó la violencia del dolor y la proximidad de la despedida de sus amigos, de manera que lloró en voz alta y nadie sabía consolarle. Mas durante la noche partió solo y abandonó a sus amigos.

[196] En estos últimos pasajes se encuentran diversas reminiscencias bíblicas, como la venida del paráclito en Jn 16, 5-10. También se remedan versículos contenidos en Ex 4, 10 y sigs., en los que Moisés dialoga con Yahvé.

TERCERA PARTE

«Miráis hacia arriba cuando anheláis elevación. Y yo miro hacia abajo porque estoy elevado.

¿Quién de vosotros puede reír y estar elevado a la vez?

Quien sube a las montañas más altas, se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la realidad.»

Así habló Zaratustra, «Del leer y escribir» (I, pág. 43)

EL CAMINANTE

Era medianoche cuando Zaratustra emprendió su camino sobre la cúspide de la isla para llegar al amanecer a la otra orilla: pues allí quería embarcarse. En aquel lugar había, en efecto, una buena bahía donde incluso los barcos extranjeros gustaban de anclar; y allí tomaban consigo a algunos que querían atravesar el mar abandonando las islas afortunadas. Mientras Zaratustra ascendía la montaña, recordó las numerosas caminatas solitarias emprendidas desde su juventud, y cuántas montañas, cerros y cumbres había subido ya.

«Soy un caminante y un montañero —decía a su corazón—, y no amo las llanuras y, según parece, tampoco puedo permanecer mucho tiempo sentado y tranquilo.

Y sea lo que sea lo que venga a mi encuentro como destino y vivencia —siempre habrá en ello un caminar y un subir montañas; a fin de cuentas uno sólo tiene vivencias de sí mismo.[197]

Ya ha transcurrido el tiempo en que aún me podían salir al encuentro acontecimientos azarosos; ¡y qué podría ocurrirme todavía que no fuera ya mío!

Se limita a retornar, por fin regresa a su hogar —mi propio sí mismo, y lo que de él estuvo lejos, en el extranjero, y disperso entre las cosas y acontecimientos casuales.

---

[197] Extracto de Emerson (*Die Führung des Lebens*, pág. 29 y sigs.): «En los acontecimientos que aparentemente vienen a él y que, sin embargo, se desarrollan solamente de él y con él, se expresa el carácter humano». A F. Overbeck, el 9 de noviembre de 1883: «¡Ojalá tengas un buen año! O mejor: creo que lo tendrás como te lo mereces: pues al fin y al cabo uno siempre vive sus vivencias, o con más exactitud, uno sólo se vive a sí mismo».

Y sé una cosa más: ahora me encuentro ante mi última cumbre y ante lo que se me había ahorrado por más tiempo. ¡Ay, tengo que emprender mi camino más duro! ¡Ay, he comenzado mi marcha más solitaria!

Mas quien es de mi especie, no se libra de semejante hora: de la hora que le dice: ¡ahora es cuando emprendes tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo —se han fundido en *una* y *la misma cosa*!

Recorres tu camino de grandeza: ¡ahora se ha convertido en tu último refugio lo que hasta ahora se había llamado tu último peligro!

Recorres tu camino de grandeza: ¡tu mejor valor debe consistir ahora en que detrás de ti ya no quede ningún camino!

Recorres tu camino de grandeza; ¡aquí nadie debe seguirte en secreto! Tu mismo pie ha borrado el camino detrás de ti, y sobre él está escrito: imposibilidad.

Y si de ahora en adelante te faltan todas las escaleras, debes arreglártelas para subir sobre tu propia cabeza: ¿cómo querrías subir de otra manera?

¡Por encima de tu cabeza y más allá de tu propio corazón! Ahora lo más suave en ti debe convertirse en lo más duro.

Quien siempre ha condescendido mucho consigo mismo, termina por enfermar por tanta condescendencia. ¡Alabado sea lo que endurece![198] ¡Yo no amo la comarca donde fluyen —manteca y miel![199]

Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*: —esa dureza resulta imprescindible para todo escalador de montañas.

Mas quien, como hombre del conocimiento, es impertinente con sus ojos, ¡cómo iba a ver en todas las cosas algo más que sus motivos superficiales!

---

[198] A F. Overbeck, el 30 de abril de 1884: «En lo que respecta a toda praxis de la vida, te pido [...] que en adelante me garantices sólo una cosa, la mayor independencia y libertad posibles de consideraciones personales. Pienso que sabes qué quiere decir en relación conmigo la advertencia de Zaratustra "¡endureceos!". Mi sentido de hacerle justicia a cada uno y de tratar en el fondo a lo más hostil a mí con la mayor suavidad está desmesuradamente desarrollado y trae peligro sobre peligro, no sólo para mí, sino para mi tarea: aquí es necesario el endurecimiento y, debido a la educación, una ocasional crueldad».

[199] Reminiscencias de Ex 3, 8 y de Is 7, 15-22.

Pero tú, ¡oh, Zaratustra!, has querido ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas: por ello tienes que subir por encima de ti mismo, —¡más alto, más allá, hasta que incluso tengas tus estrellas *por debajo* de ti!

¡Sí! Bajar la mirada hacia mí mismo e incluso hacia mis estrellas: ¡eso es a lo que yo llamo mi cumbre, eso es lo que me ha quedado aún como mi *última* cumbre!»

Así iba diciéndose Zaratustra mientras ascendía, consolando su corazón con duras máximas: pues su corazón estaba herido como nunca lo había estado antes. Y cuando llegó a la cúspide de la montaña, ante él se extendía el otro mar: y él permaneció allí en sosiego y calló largo tiempo. La noche era fría en esas alturas, y clara y estrellada.

«Conozco mi suerte –se dijo por fin con tristeza—. ¡Muy bien! Estoy dispuesto. Acaba de comenzar mi última soledad.

¡Ay, ese mar negro y triste a mis pies! ¡Ay, este grávido desasosiego nocturno! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros tengo que *descender* yo ahora!

Estoy ante mi montaña más alta y ante mi más largo camino: por eso debo descender más profundo de lo que nunca descendí:

—¡Descender al dolor más de lo que jamás descendí, hasta su más negra corriente! Así lo quiere mi destino: ¡Muy bien! Estoy dispuesto.

¿De dónde vienen las montañas más altas? Pregunté una vez. Entonces aprendí que vienen del mar.

Ese testimonio está escrito en sus rocas y en las paredes de sus cumbres. De lo más profundo debe llegar a su altura lo más alto.»—

Así habló Zaratustra en la cumbre de la montaña, donde hacía frío; mas cuando llegó a la proximidad del mar y permaneció solo bajo los acantilados, se sintió cansado por el camino recorrido y más anhelante que nunca.

«Aún duerme todo —dijo—; también el mar duerme. Ebrio de sueño y ajeno dirige su mirada hacia mí.

Pero su aliento es cálido, lo noto. Y también noto que sueña. Se da la vuelta soñando sobre duros cojines.

¡Escucha! ¡Escucha! ¡Cómo gime a causa de malos recuerdos! ¿O tal vez por expectativas malvadas?

¡Ay, estoy triste contigo, oscuro monstruo, y afligido conmigo mismo por tu causa!

¡Ay, por qué mi mano no tendrá la fuerza suficiente! ¡En verdad, quisiera liberarte de tus malos sueños!»

Y mientras Zaratustra hablaba así, se reía de sí mismo con melancolía y amargura. «¡Cómo! ¡Zaratustra! —dijo—, ¿aún quieres consolar al mar con tu canto?

¡Ay, tú, necio y amoroso Zaratustra, tú, sobrebienaventurado en confianza! Pero así has sido siempre: siempre te has acercado confiado a todo lo terrible.

Siempre has querido acariciar a todos los monstruos. Un aliento de cálida respiración, un poco de suave vello en las garras: —y ya estabas dispuesto a amarlo y atraerlo.

El *amor* es el peligro del solitario, el amor a todas las cosas, *¡siempre que vivan!* ¡Para reírse, en verdad, son mi necedad y mi modestia en el amor!»—

Así habló Zaratustra y rió mientras tanto una vez más: pero entonces recordó a sus amigos abandonados —y, como si los hubiera ofendido con sus pensamientos, se enojó con ellos. Y al poco ocurrió que el sonriente se puso a llorar: —de ira y de anhelo lloró Zaratustra amargamente.[200]

[200] *Vid.* Mt 26, 75.

DE LA VISIÓN Y DEL ENIGMA[201]

1

Cuando corrió el rumor entre los marineros de que Zaratustra se encontraba a bordo —pues un hombre que venía de las islas afortunadas se había embarcado al mismo tiempo con él— se despertó una gran curiosidad y expectación. Pero Zaratustra se mantuvo en silencio durante dos días, sintiéndose frío y sordo de tristeza, de modo que no respondía ni a las miradas ni a las preguntas. Al atardecer del segundo día, sin embargo, volvió a abrir sus oídos, aunque siguió en silencio: pues en ese barco, que venía de lejos y que aún quería llegar más lejos, había muchas cosas que oír extrañas y peligrosas. Zaratustra, no obstante, era amigo de quienes hacen viajes largos y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que por fin, al escuchar, se le soltó su propia lengua y se rompió el hielo de su corazón: —entonces comenzó a hablar así:

«A vosotros, los osados buscadores y rastreadores, y a quienquiera que se haya embarcado alguna vez con velas sagaces en mares terribles, —

a vosotros, los ebrios de enigmas, que gozáis con la penumbra, cuyas almas se ven atraídas por la melodía de las flautas hacia todos los abismos laberínticos:

—pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y donde podéis *adivinar*, odiáis *deducir*—

---

[201] Otro título pensado por Nietzsche para este apartado era «La visión del más solitario de los hombres».

a vosotros solos os cuento el enigma que he visto —la visión del más solitario.

Sombrío atravesaba yo hace poco el crepúsculo de tintes cadavéricos —sombrío y duro, con los labios apretados. Pues *más de un sol* se había hundido en su ocaso para mí.

Un sendero que subía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, sin el consuelo de hierbas o arbustos: un sendero montañoso rechinaba bajo la pertinacia de mis pies.[202]

Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando las piedras que lo hacían resbalar: así se obligaba mi pie a seguir adelante.

Hacia arriba: —a pesar del espíritu que lo empujaba hacia atrás, que lo empujaba hacia el abismo; el espíritu de la pesadez, mi demonio y archienemigo.

Hacia arriba: —aunque se sentaba sobre mí, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; vertiendo plomo en mi oído,[203] vertiendo pensamientos como gotas de plomo en mi cerebro.

"¡Oh, Zaratustra —murmuró sílaba tras sílaba—, tú, piedra de la sabiduría! Te arrojaste a gran altura, ¡mas toda piedra arrojada tiene que... caer!

¡Oh, Zaratustra, tú, piedra de la sabiduría, piedra de honda, des-

---

[202] Resulta interesante comparar los pasajes que siguen con el quinto viaje de Simbad el marino en *Las mil y una noches*, pág. 371 y sigs.: «Cuando penetré un poco en la isla entre árboles y arroyos, me fijé en un hombre que estaba sentado al lado de la rueda de un molino de agua [...]. Me dio a entender mediante signos que quería que le llevase a la fuente del molino [...], así pues me lo puse a la espalda y lo llevé hasta el lugar indicado, entonces le dije que se bajase y quise depositarle en el suelo; pero no pude bajarle de mis hombros, pues me había atenazado el cuello con las piernas, cuya piel se parecía a la de un búfalo y que eran tan pesadas como una montaña [...]. Así lo llevé hasta el centro de la isla; pues cada vez que me detenía, me golpeaba; yo era como su prisionero, de manera que estaba desesperado [...]. Un día estaba yo tan animado por el vino que comencé a cantar, a recitar versos, a tocar las palmas y a saltar de un lado a otro con el anciano. Cuando éste percibió el efecto que había hecho en mí la bebida, me dio a entender que también él quería beber; [...] se puso contento enseguida [...], sus piernas comenzaron a aflojarse, todos sus miembros se pusieron a temblar y terminó quedándose adormecido. Entonces solté sus piernas de mi cuello, lo senté en el suelo y me alegré mucho [...]».

[203] Reminiscencia de *Hamlet*, I, 5: «*Brief let me be. Sleeping within mine orchard, / My custom always in the afternoon, / Upon my secure hour thy uncle stole, / With juice of cursed hebona in a vial, / And in the porches of mine ears did pour / The leporous distilment*». El espectro cuenta a Hamlet cómo el tío de éste vertió veneno en su oído.

tructor de estrellas! Muy alto te has arrojado tú mismo hacia arriba, —mas toda piedra arrojada— ¡tiene que caer![204]

Condenado a ti mismo y a tu propia lapidación: ¡oh, Zaratustra!, lejos has arrojado la piedra, —¡mas volverá a caer sobre *ti*!"

El enano se calló; y eso duró mucho tiempo. Su silencio, sin embargo, me oprimía; ¡y, en verdad, cuando se está así, entre dos, se está más solitario que estando solo!

Ascendía y subía, soñaba y pensaba, —pero todo me oprimía. Me parecía a un enfermo a quien deja agotado su terrible martirio, y a quien una terrible pesadilla le vuelve a despertar de su sueño.

Pero hay algo en mí a lo que yo llamo valor: y hasta ahora ha matado en mí todo desánimo. Este valor hizo por fin que me detuviese y dijese: "¡Enano! ¡O tú o yo!".—

El valor es, en efecto, el mejor matador, —el valor que *ataca*: pues en todo ataque hay redoble de tambores.

Pero el hombre es el animal más valeroso: por ello ha superado a todos los animales. Con un redoble de tambor ha superado incluso todos los dolores; mas el dolor por el hombre es el dolor más profundo.

El valor también mata el vértigo ante los abismos: ¿y dónde no estará el hombre ante abismos! ¿Acaso no es el simple mirar —mirar abismos?

El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión. Mas la compasión es el abismo más profundo: con la misma profundidad con que el hombre mira en la vida, mira también en el sufrimiento.

Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata incluso a la muerte, pues él dice: "¿*Esto* ha sido la vida? ¡Muy bien! ¡*Otra* vez!".

En estas máximas, sin embargo, hay mucho redoble de tambor. El que tenga oídos, que oiga.—[205]

---

[204] Emerson, *Ensayos*, pág. 341: «Podemos arrojar una piedra en el aire por un instante, pero, no obstante, no se puede cambiar que todas las piedras vuelvan a caer [...]». En estos pasajes Nietzsche también parece haberse inspirado en un motivo de *Las mil y una noches*; en el quinto viaje de Simbad, éste se ve esclavizado por un genio. También encontramos ecos de una imagen schopenhaueriana: el fuerte ciego (la voluntad) lleva al paralítico que ve (el intelecto). En el «enano» y «topo» Nietzsche encarna el débil nihilismo de Schopenhauer.

[205] *Vid.* Mt 11, 15.

2

"¡Alto, enano! —dije—. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: —¡tú no conoces mi pensamiento abisal! ¡No podrías soportarlo!"—

Entonces ocurrió algo que me hizo más ligero, ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra ante mí. Precisamente donde nos habíamos detenido había un portón.

"¡Mira ese portón, enano! —seguí diciendo—: tiene dos rostros. Dos caminos coinciden aquí, y nadie los ha recorrido hasta el final.

Toda esta larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante —es otra eternidad.

Estos caminos se contraponen; y chocan precisamente de cabeza —y aquí, ante este portón, es donde coinciden. El nombre del portón está escrito arriba: 'instante'.

Pero si alguien recorriese uno de ellos —y lo siguiese cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradirían eternamente?"—

"Todas las cosas rectas mienten —murmuró con desprecio el enano—. Toda verdad es torcida, el tiempo mismo es un círculo."

"Tú, espíritu de la pesadez —dije furioso—, ¡no te lo pongas tan fácil! O te dejaré en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, —¡y yo he sido quien te ha *subido* hasta aquí arriba!

¡Fíjate —seguí diciendo— en este instante! Desde este portón llamado instante corre *hacia atrás* una calle larga y eterna: detrás de nosotros queda una eternidad.

Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no habrá recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber sucedido y transcurrido, no tendrá que haber sido hecha ya una vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿Acaso este portón —no debería haber existido ya?

¿Y acaso no están todas las cosas anudadas con fijeza, de manera que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? *¿Por consiguiente* — —incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también *deberá* correr una vez más —por esa larga calle hacia *delante*!—

Y esa araña tan lenta que se arrastra a la luz de la luna, y esa misma

luz de la luna, y tú y yo, susurrando juntos en el portón, susurrando sobre cosas eternas —¿no tenemos que haber estado ya todos aquí?

—y regresar y caminar por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga y espantosa calle —¿no tenemos que retornar eternamente?"—

Así hablé yo cada vez con voz más baja, pues tenía miedo de mis propios pensamientos y de mis segundas intenciones. Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro en las cercanías.

¿Había oído alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento retrocedió. ¡Sí! Cuando era niño, en la más lejana infancia:

—entonces oí a un perro aullar así. Y también lo vi con el pelo encrespado, la cabeza levantada, temblando, en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas:

—de modo que me apiadé de él. Pero precisamente en ese momento apareció, con un silencio mortal, la luna llena sobre la casa, allí estaba sosegada, semejante a un ascua redonda —quieta sobre el plano tejado, como sobre una propiedad ajena:—

por eso se espantó entonces el perro: pues los perros creen en ladrones y fantasmas. Y cuando volví a oírle aullar así, me apiadé una vez más de él.

¿Dónde estaba ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todos los susurros? ¿Acaso había sido un sueño? ¿Me había despertado? *De repente* me encontré entre abruptos acantilados, solo, abandonado, a la luz de la luna más solitaria.

¡Pero allí yacía un hombre! ¡Y allí! El perro, saltando, con el pelo encrespado, gimiendo —ahora me veía venir—, volvió a aullar, y entonces *gritó*: —¿Había oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo ayuda?

Y en verdad, nunca había visto nada parecido. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, agitándose, con un semblante desfigurado, de cuya boca colgaba una pesada serpiente de color negro.

¿Había visto alguna vez tanta repugnancia y pálido espanto en un *único* semblante? ¿Se había quedado dormido? Entonces la serpiente pudo haberse deslizado en su garganta y aferrarse a ella con un fuerte mordisco.[206]

---

[206] *Vid. Las mil y una noches*, pág. 381, el quinto viaje de Simbad: «Entonces surgió de repente una serpiente enorme por debajo de una roca y en la garganta llevaba a un hombre del que sólo sobresalía la cabeza. El hombre gritó: "A quien me libere de esta serpiente, Dios lo liberará de todo mal". Yo golpeé a la serpiente

Mi mano tiró y tiró de la serpiente, ¡mas en vano! No logré sacar a la serpiente de la garganta. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!

¡Córtale la cabeza! ¡Muerde!" —así salieron las palabras de mi boca, mi espanto, mi odio, mi repugnancia, mi piedad, todo lo bueno y lo malo en mí salió con un grito de mi interior.

¡Vosotros, hombres audaces en torno a mí! ¡Vosotros, buscadores, experimentadores, y quienquiera de vosotros que se haya embarcado con velas audaces en mares ignotos! ¡Vosotros, amantes de los enigmas!

¡Descifradme el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!

Pues era una visión y un apercibir —*¿qué* vi yo entonces como un símbolo? ¿Y *quién* es el que aún deberá venir en el futuro?

¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? *¿Quién* es el hombre a quien todas las cosas más pesadas y negras se le introducirán así en la garganta?

—Pero el pastor mordió, como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: —y se puso de pie de un salto.

Ya ni pastor, ni hombre, —¡un transformado, un iluminado que *reía*! ¡Jamás un hombre en la tierra había reído como *él* rió!

¡Oh, hermanos míos!, yo oí una risa que no era una risa humana, — —y ahora una sed me devora, un anhelo insaciable.

El anhelo de esa risa me consume: ¡oh, cómo puedo soportar aún la vida! ¡Y cómo soportaría yo ahora morir!»—

Así habló Zaratustra.

---

con el bastón de oro [...] y ella escupió al hombre». Otra posible influencia, de Emerson (*Die Führung des Lebens*, pág. 142): «Entre nuestros antepasados nórdicos Olaf convirtió al señor Ewin al cristianismo, al dejar caer una sartén con carbones ardientes en su bajo vientre. "¿Quieres ahora creer en Cristo, Ewin?", preguntó Olaf con candorosa inocencia. Otro medio de prueba fue una víbora que alguien metió en la boca del terco escolar Rand, que asimismo se negaba a creer».

DE LA BIENAVENTURANZA NO DESEADA[207]

Con tales enigmas y amarguras en el corazón continuó Zaratustra su periplo. Mas cuando ya se encontraba a cuatro días de distancia de las islas afortunadas y de sus amigos, había superado todo su dolor: —volvía a estar victorioso y con pie firme sobre su destino. Y en aquel entonces Zaratustra habló así a su regocijada conciencia:

«Vuelvo a estar solo y quiero estarlo, solo con el cielo puro y el mar libre;[208] y de nuevo me rodea la tarde.

En un atardecer encontré por primera vez a mis amigos, por la tarde también una segunda vez: —a la hora en que toda luz se torna más silenciosa.

Pues lo que aún hay de felicidad en camino entre el cielo y la tierra, se busca como albergue un alma luminosa: *a causa de la felicidad* toda luz se ha tornado más silenciosa ahora.

¡Oh, tarde de mi vida! En otro tiempo también mi felicidad descendió al valle para buscar un albergue: allí encontró esas almas abiertas y hospitalarias.

¡Oh, tarde de mi vida! ¡Qué no he dado yo para tener *una sola cosa*: este viviente plantío de mis pensamientos y esta luz matinal de mi suprema esperanza!

En otro tiempo el creador buscó compañeros de viaje, e hijos de *su* esperanza: y he aquí que no pudo encontrarlos, a no ser que él mismo los crease primero.

---

[207] Nietzsche también pensó en el título «Hacia alta mar».

[208] A F. Overbeck, el 8 de enero de 1881: «¡Pero necesito un cielo puro sobre mí! ¡De otro modo pierdo demasiado tiempo y demasiadas energías!».

Así me encuentro en medio de mi obra, yendo hacia mis hijos y regresando de ellos: por amor a sus hijos tiene Zaratustra que consumarse a sí mismo.

Pues alguien sólo ama de corazón a su propio hijo y a la propia obra; y donde hay un gran amor a sí mismo, allí hay señal de embarazo: así lo he encontrado yo.

Aún verdean mis hijos en su primera primavera, permaneciendo juntos y siendo sacudidos por vientos comunes, árboles de mi jardín y de mi mejor tierra.

¡Y en verdad!, ¡donde crecen juntos esos árboles, allí *hay* islas afortunadas!

Mas alguna vez quiero trasplantarlos y plantar a cada uno por separado: para que aprendan la soledad, la pertinacia y la precaución.

Robustos y curvos y con flexible dureza deberán estar para mí a la orilla del mar, como un faro viviente de vida invencible.

Allí donde las tempestades se precipitan en el mar y la trompa de la montaña bebe agua, allí cada uno deberá prestar su vigilancia diurna y nocturna, para su examen y conocimiento.

Deberá ser examinado y reconocido para saber si es de mi especie y origen, —si es soberano de una voluntad larga, silencioso aun cuando habla, y transigente incluso para recibir al dar:

—para que algún día llegue a ser mi compañero de viaje y colabore con Zaratustra en el crear y el celebrar —alguien que escriba mi voluntad en mis tablas: para la más plena consumación de todas las cosas.

Y por amor a él y a su igual tengo que consumarme a *mí*: por eso eludo ahora mi felicidad y me expongo a toda infelicidad —para *mi* último examen y *mi* último conocimiento.

Y en verdad, ya había llegado el momento de irme; y la sombra del caminante y el instante más largo y la hora más silenciosa —todos me decían: "¡Ha llegado la hora!".

El viento me soplaba a través del ojo de la cerradura y decía: "¡Ven!". La puerta se me abría astutamente y decía: "¡Ve!".

Pero yo yacía encadenado al amor de mis hijos: el deseo me tendía esa trampa, el deseo de amor, de convertirme en presa de mis hijos y de perderme en ellos.

Desear —esto ya significa para mí: haberme perdido. *¡Os tengo a vosotros, hijos míos!* En este tener debe radicar toda seguridad y todo no deseo.

Mas el sol de mi amor yacía ardiente sobre mí, Zaratustra se cocía

en su propio jugo, —entonces se alejaron volando por encima de mí sombras y dudas.

Ya sentía el deseo del frío y del invierno: "¡Oh, que el frío y el invierno vuelvan a hacerme crujir y rechinar!", suspiraba yo: —entonces se levantaron hacia mí gélidas nieblas.

Mi pasado rompió sus sepulcros, más de un dolor enterrado vivo se despertó —tan sólo se había quedado dormido, oculto en mortajas.

Así me gritaron todas las cosas por signos: "¡Es la hora!". Mas yo —no oía nada: hasta que por fin mi abismo se agitó y mi pensamiento me mordió.

¡Ay, pensamiento abismal, que eres *mi* pensamiento! ¿Cuándo encontraré la fuerza para oírte excavar y no temblar más?[209]

¡Hasta la garganta llegan los latidos de mi corazón cuando te oigo excavar! ¡Tu silencio aún me quiere estrangular, tú, silencioso como el abismo!

Nunca he osado llamarte para que subieras; bastante es que te llevara conmigo. Aún no era lo suficientemente fuerte para el último orgullo y engreimiento del león.

Bastante espantosa ha sido para mí desde siempre tu pesadez: ¡pero alguna vez encontraré la fuerza necesaria y la voz del león, que te llame arriba!

Cuando haya superado esto, entonces también querré superar algo mayor; ¡y una *victoria* será el sello de mi consumación!—

Mientras, navego por mares inciertos; el azar me adula, el azar de lengua lisa; miro hacia delante y hacia atrás, —aún no avisto ningún final.

Aún no ha llegado la hora de mi último combate, —¿o tal vez me llega precisamente ahora? ¡En verdad, con maliciosa belleza me contemplan el mar y la vida que me rodean!

¡Oh, tarde de mi vida! ¡Oh, felicidad antes de la noche! ¡Oh, puerto en alta mar! ¡Oh, paz en la incertidumbre! ¡Cómo recelo de todos vosotros!

---

[209] A H. Köselitz, el 25 de enero de 1882: «Un par de palabras sobre mi "literatura". Desde hace unos días he concluido los libros VI, VII y VIII de *Aurora*, y con eso he terminado por esta vez mi trabajo. Pues quiero reservar los libros 9 y 10 para el próximo invierno —aún no estoy lo suficientemente maduro para los pensamientos elementales que quiero expresar en estos libros finales. Entre ellos hay un pensamiento que en realidad necesita "milenios" para ser algo. ¡De dónde cobraré el valor para expresarlo!».

En verdad, me muestro suspicaz frente a vuestra maliciosa belleza. Me asemejo al amante, que desconfía de la sonrisa demasiado aterciopelada.

Al igual que el celoso aparta de sí a su amada, siendo suave en su dureza, —así rechazo yo lejos de mí esta hora bienaventurada.

¡Fuera de aquí, hora bienaventurada! ¡Contigo me llegó una bienaventuranza no deseada! Aquí me hallo dispuesto a mi dolor más profundo: —¡has llegado a destiempo!

¡Fuera de aquí, hora bienaventurada! ¡Es mejor que busques refugio allí —entre mis hijos! ¡Date prisa!, ¡y bendícelos con mi dicha antes del anochecer!

Ya se aproxima la noche: el sol desciende. ¡Vete hacia allí —felicidad mía!».—

Así habló Zaratustra, y aguardó a su desdicha durante toda la noche: mas esperó en vano. La noche permaneció clara y silenciosa, y la felicidad misma se fue acercando a él más y más. Por la mañana Zaratustra se rió de todo corazón y dijo burlón: «La felicidad me persigue. Eso es porque yo no persigo a las mujeres. Mas la felicidad es una mujer».

ANTES DE LA SALIDA DEL SOL

¡Oh, cielo sobre mí, tú, puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote me estremezco de deseos divinos.

Arrojarme a tu altura —¡ésa es *mi* profundidad! Refugiarme en tu pureza —¡ésa es *mi* inocencia!

Al dios lo encubre su belleza: así me ocultas tú tus estrellas. No hablas: *así* me anuncias tu sabiduría.

Mudo sobre el mar rugiente has salido hoy para mí, tu amor y tu pudor anuncian una revelación a mi alma arrebatada.

Que hayas venido bello a mí, recubierto de tu belleza; el que me hables mudo, manifiesto en tu sabiduría:

¡Oh, cómo no iba a adivinar yo todo lo pudoroso de tu alma! ¡*Antes* que el sol has venido a mí, tú, el más solitario!

Somos amigos desde el comienzo: comunes nos son la aflicción, el espanto y la hondura; aun el sol nos es común.

No hablamos entre nosotros, pues sabemos demasiado: —juntos callamos, juntos sonreímos a nuestro saber.

¿No eres tú la luz para mi fuego? ¿No tienes tú el alma gemela de mi entendimiento?

Juntos lo aprendimos todo; juntos aprendimos a subir por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes:—

—a sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una gran lejanía, mientras debajo de nosotros la compulsión y la finalidad y la culpa exhalan vapores como de lluvia.

Y cuando caminaba solo: ¿de quién tenía hambre mi alma por las noches y en los senderos extraviados? Y cuando subía las montañas, ¿a quién buscaba en las montañas, si no era a ti?

Y todo mi caminar y subir montañas: tan sólo era una necesidad,

y un recurso del inerme: —¡mi entera voluntad sólo quiere volar, *volar* en tu interior!

¿Y a quién odiaba yo más que a las nubes pasajeras y a todas las cosas que te manchan? ¡Y hasta odiaba a mi propio odio porque te ensuciaba!

Siento una profunda antipatía por las nubes pasajeras, esos gatos feroces que se deslizan subrepticiamente: ellos nos quitan a ti y a mí lo que tenemos en común, —el inmenso e ilimitado decir sí y amén.[210]

Sentimos antipatía por esas mediadoras y entrometidas: las nubes pasajeras: son mitad de esto y mitad de aquello, no han aprendido a bendecir ni a maldecir con sinceridad.

¡Antes prefiero estar sentado en el barril bajo un cielo cubierto, prefiero estar sentado en el abismo sin cielo, que verte a ti, cielo de luz, manchado de nubes pasajeras!

Y con frecuencia he sentido el deseo de sujetarlas con los dentados cables áureos del rayo y, como el trueno, golpear el timbal en su panza de caldera:—

—ser un furioso timbalero, porque me roban tu «sí» y «amén», ¡tú, cielo sobre mí, tú, puro! ¡Luminoso! ¡Abismo de luz! —porque ellos te roban *mi* «sí» y «amén».

Pues prefiero el ruido y el trueno y las maldiciones del tiempo que toda esa tranquilidad gatuna, pensativa y dubitativa; y también entre los hombres, a los que más odio es a todos los hipócritas y medias tintas y a los que son como dubitativas e indecisas nubes pasajeras.

¡Y «el que no pueda bendecir, que *aprenda* a maldecir»! —esta clara enseñanza me cayó de un cielo despejado, esta estrella también aparece en las negras noches en mi cielo.

¡Mas yo soy uno que bendice y que dice sí siempre que tú estés a mi alrededor, ¡tú, puro!, ¡luminoso!, ¡tú, abismo de luz! —a todos los abismos llevo yo mi decir sí como una bendición.

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y para ello he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, para en el futuro tener las manos libres para bendecir.

Mas ésta es mi bendición: estar yo por encima de cualquier cosa como su cielo propio, como su redondo tejado, su campana azul[211] y su eterna seguridad: ¡y bienaventurado sea quien así bendice!

---

[210] *Vid.* 2 Co 1, 20; Ap 1, 7.

[211] Emerson, *Die Führung des Lebens*, pág. 185 y sigs.: «Cuando niños nos creíamos rodeados por el horizonte como por una campana de cristal, y no dudába-

Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; pero el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas aflicciones y nubes pasajeras.

En verdad, una bendición es, y no una maldición, el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo azar, el cielo inocencia, el cielo casualidad, el cielo arrogancia».

«De casualidad» —ésta es la más vieja aristocracia del mundo,[212] y yo la he reintegrado en todas las cosas, yo la he liberado de la esclavitud de las finalidades.

Esta libertad y esta celestial claridad las he puesto como una campana azul sobre todas las cosas cuando enseñaba que sobre ellas y a través de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que —quiera.

Esta arrogancia y esta necedad las puse en el lugar de aquella voluntad cuando enseñé: «En todas las cosas sólo hay *una* imposible[213] —¡la racionalidad!».

Cierto, un poco de razón, una semilla de sabiduría dispersa entre estrella y estrella, —esa levadura[214] está mezclada en todas las cosas: ¡en aras de la necedad está la sabiduría mezclada en todas las cosas!

Un poco de sabiduría sí es posible; pero yo encontré esta bendita seguridad en todas las cosas: que prefieren —*danzar* con los pies del azar.

¡Oh, cielo sobre mí, tú, puro! ¡Elevado! Ésta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña ni telaraña de la razón:—

—¡que para mí eres una sala de danza para azares divinos; que eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!

Mas ¿te sonrojas? ¿He dicho lo indecible? ¿He maldecido al quererte bendecir?

¿O acaso ha sido el pudor entre dos lo que te ha hecho sonrojar? —¿Me dices que me calle y me vaya porque ahora —llega el *día*?

El mundo es profundo: —y más profundo de lo que nunca ha

---

mos que si seguíamos caminando terminaríamos por llegar al lugar donde el sol y las estrellas bajaban a bañarse. En el intento, el cielo huye de nosotros y nos deja en un vacío infinito que no queda protegido por ninguna campana de cristal. Pero es extraño con cuánta fijeza creemos en esta astronomía de campana de un horizonte protector y hogareño».

[212] Sb 2, 2: «Vinimos al mundo por obra del azar...».

[213] *Vid.* Lc 1, 37.

[214] Frecuente motivo bíblico, *vid.* Mt 13, 33.

pensado el día. No a todas las cosas les ha sido dado tener palabras antes del día. Pero llega el día: ¡por eso ahora nos separamos!

¡Oh, cielo sobre mí, tú, pudoroso! ¡Ardiente! ¡Oh, tú, mi dicha antes de la salida del sol! Llega el día: ¡por eso ahora nos separamos!

Así habló Zaratustra.

DE LA VIRTUD EMPEQUEÑECEDORA[215]

1

Cuando Zaratustra volvió a encontrarse en tierra firme, no se fue directamente a su montaña y a su caverna, sino que recorrió muchos caminos y realizó muchas preguntas e indagó esto y aquello, de manera que decía en broma de sí mismo: «¡He aquí un río que tras muchos meandros regresa a su nacimiento!». Pues quería enterarse de lo que mientras tanto había ocurrido con *el hombre*: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una hilera de casas nuevas; entonces se asombró y dijo:

«¿Qué significan estas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha puesto ahí como símbolo de sí misma!

¿Acaso las sacó un niño necio de su caja de juguetes? ¡Ojalá otro niño vuelva a meterlas en su caja!

Y de estas habitaciones y estancias: ¿pueden salir y entrar los hombres? Me parecen fabricadas para muñecas de seda; o para gatos golosos que les gusta golosinear».

Y Zaratustra se detuvo allí y reflexionó. Al final dijo afligido: «¡*Todo* se ha tornado más pequeño!

Por todas partes veo puertas más pequeñas: el que es de mi estirpe, aún consigue pasar por ellas, pero —¡se tiene que encorvar!

¡Oh, cuándo regresaré a mi patria, donde ya no tengo que agacharme —donde no me tengo que encorvar *ante los pequeños*!». —Y Zaratustra suspiró y miró a la lejanía.—

---

[215] Otro título pensado por Nietzsche: «Del empequeñecimiento de sí mismo».

Mas aquel mismo día pronunció su discurso sobre la virtud empequeñecedora.

2

«Camino por este pueblo y mantengo abiertos mis ojos: no me perdonan que no envidie sus virtudes.

Quieren morderme porque les digo: para gentes pequeñas son necesarias virtudes pequeñas —¡y porque me resulta duro que sean *necesarias* gentes pequeñas!

Aún me asemejo en esto al gallo en corral ajeno, al que picotean incluso las gallinas; pero no por eso me enfado con las gallinas.

Soy cortés con ellas, como con toda pequeña contrariedad; ser espinoso con lo pequeño me parece una sabiduría de erizos.

Todos hablan de mí cuando por la noche están sentados en torno al fuego —hablan de mí, pero nadie piensa —¡en mí!

Éste es el nuevo silencio que he aprendido: su ruido a mi alrededor cubre con un manto mis pensamientos.

Alborotan entre ellos: "¿Qué quiere de nosotros esa nube sombría? ¡Cuidemos de que no nos traiga una epidemia!".

Y hace poco una mujer agarró con fuerza a su hijo, que quería acercarse a mí: "¡Apartad de él a los niños! —gritó—; esos ojos abrasan las almas infantiles".[216]

Tosen cuando yo hablo: creen que la tos es una objeción contra vientos poderosos —¡no adivinan nada del bramido de mi felicidad!

"Aún no tenemos tiempo para Zaratustra" —esto es lo que objetan; mas ¿qué importa un tiempo que "no tiene tiempo" para Zaratustra?

E incluso cuando me elogian: ¿cómo podría yo dormirme en su elogio? Un cinturón de púas es su elogio para mí: aún me escuece después de haberlo apartado de mí.

Y también he aprendido esto entre ellos: el que elogia hace como si hubiese devuelto algo, ¡pero en verdad quiere que se le hagan más regalos!

¡Preguntad a mi pie, si le gusta esa forma de elogiar y de atraer con halagos! En verdad, después de esa cadencia y ese tictac mi pie no quiere ni bailar ni estarse quieto.

[216] Remedo del episodio bíblico de Jesús y los niños, *vid.* Lc 18, 15-18.

Quieren seducirme y elogiarme para la pequeña virtud; quisieran convencer a mi pie para el tictac de la pequeña dicha.

Camino por este pueblo y mantengo abiertos los ojos: ellos se han tornado *más pequeños* y se harán cada vez más pequeños —*y esto obedece a su doctrina de la felicidad y la virtud*.

Cierto, también son modestos en la virtud —pues quieren bienestar. Con el bienestar, sin embargo, sólo se aviene la virtud modesta.

Sin duda ellos aprenden también, a su manera, a caminar y a avanzar: a esto lo llamo yo su *cojear*. Con ello se convierten en un estorbo para todo el que tiene prisa.

Y más de uno de ellos avanza y mira al mismo tiempo hacia atrás con la nuca rígida: con esos cuerpos me gusta chocar.

Pies y ojos no deben mentirse ni desmentirse mutuamente. Pero hay mucho embuste entre las gentes pequeñas.

Algunos de ellos quieren, pero la mayoría sólo son queridos. Algunos de ellos son auténticos, pero la mayoría malos actores.

Entre ellos hay actores que no saben que lo son y actores obligados a serlo, —los auténticos son cada vez más escasos, en especial los actores verdaderos.

Poca virilidad hay aquí: por eso se masculinizan sus mujeres. Pues sólo quien es bastante hombre, *redimirá* lo femenino —en *la mujer*.

Y ésta fue la hipocresía que peor encontré entre ellos: que también los que ordenan, simulan las virtudes de los que sirven.

"Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos" —así reza aquí también la hipocresía de los señores, —¡y ay cuando el primer señor también es *tan sólo* el primer servidor![217]

¡Ay, también en sus hipocresías se perdió la curiosidad de mi mirada! Y bien adiviné toda su dicha de moscas y su zumbido alrededor de soleadas ventanas.

Tanta bondad, tanta fragilidad veo. Tanta justicia y compasión, tanta debilidad.

Entre ellos son redondos, equitativos y bondadosos; redondos, equitativos y bondadosos como lo son los granos de arena con los granos de arena.

---

[217] Alusión a la célebre frase de Federico II de Prusia en sus *Memorias de Brandemburgo* (*Werke*, 1, pág. 123): «*Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'État*».

Abrazar con modestia una pequeña dicha —¡a esto lo llaman "resignación"! Y, al hacerlo, ya bizquean con modestia hacia una pequeña felicidad nueva.

En el fondo quieren simplemente *una* cosa: que nadie les haga daño. Así son deferentes con cualquiera y le hacen el bien.

Mas esto es *cobardía*: aunque se llame "virtud".

Y si por una vez alguna de esas pequeñas gentes habla de forma ruda, *yo* sólo oigo su ronquera, —cualquier corriente de viento los pone roncos.

Astutos son, sus virtudes tienen dedos astutos. Pero les faltan los puños; sus dedos no saben esconderse tras los puños.

Virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: con ella han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre.

"Colocamos nuestra silla en el *medio* —esto me dice su sonrisa satisfecha— y a igual distancia de los luchadores moribundos que de las marranas satisfechas."

Mas esto es —*mediocridad*: aunque se llame mesura.»

3

«Camino por este pueblo y dejo caer algunas palabras: pero ellos no saben ni tomar ni conservar.

Se asombran de que no haya venido a maldecir los placeres y los vicios; ¡y en verdad, tampoco vine a prevenir contra los carteristas![218]

Se asombran de que no esté dispuesto a avispar y aguzar su astucia: ¡como si ellos no tuvieran ya suficientes listillos, cuya voz chirría en mis oídos como la tiza!

Y cuando clamo: "¡Maldecid a todos los demonios cobardes que hay en vosotros, que gustan de gimotear y quisieran doblar las manos y orar!": ellos exclaman: "Zaratustra es ateo".

Y en especial lo exclaman sus maestros de la resignación: —pero precisamente a ellos me gusta gritarles al oído: "¡Sí, yo *soy* Zaratustra, el ateo!".

¡Estos maestros de la resignación! Les gusta arrastrarse como pio-

[218] Paralelismos con Mt 10, 34: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino discordia».

jos en todas partes donde hay algo pequeño, enfermo y tiñoso; y sólo mi repugnancia me impide aplastarlos.

¡Muy bien! Éste es mi sermón para sus oídos: yo soy Zaratustra, el ateo, el que dice: "¿Quién es más ateo que yo, para disfrutar de sus enseñanzas?".

Yo soy Zaratustra, el ateo: ¿dónde encontraré a mis iguales? Y mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y deponen toda resignación.

Yo soy Zaratustra, el ateo: me guiso cualquier azar en mi cazuela. Y sólo cuando está bien cocinado, le doy la bienvenida como alimento mío.

Y en verdad, más de un azar vino imperioso a mí: pero más imperiosa le habló mi *voluntad*, —y entonces se puso de rodillas implorando.

—implorando para encontrar asilo en mi corazón y en mi casa, y persuadiendo en tono adulador: "¡Mira, Zaratustra, cómo sólo el amigo viene al amigo!".—

¡Mas para qué hablar donde nadie tiene *mis* oídos! Y por eso quiero gritarlo a todos los vientos:

¡Os volvéis cada vez más pequeñas, gentes pequeñas! ¡Os desmenuzáis, amantes de la comodidad! ¡Sucumbís—

—a causa de vuestras pequeñas virtudes, de vuestras muchas pequeñas omisiones, de vuestras muchas pequeñas resignaciones!

¡Demasiado indulgente, demasiado complaciente: así es vuestra tierra! Pero para que un árbol se haga *grande* deberá echar duras raíces para romper las duras piedras.

También lo que omitís, teje en el tejido de todo el futuro humano; también vuestra nada es una telaraña y una araña que vive de la sangre del futuro.

Y cuando tomáis, es como si hurtarais, vosotros, pequeños virtuosos; mas aun entre pícaros dice el *honor*: "Sólo se debe hurtar cuando no se puede robar".[219]

"Se da" —ésta es también una enseñanza de la resignación. Pero yo os digo, amantes de la comodidad: ¡se *toma*, y cada vez se tomará más de vosotros!

---

[219] Extracto de la obra de Anders Magnus Strinnholm, *Die Wikingszüge, Staatsverfassung und Sitten der alten Skandinavier (Los viajes vikingos, constitución estatal y costumbres de los antiguos escandinavos)*, Hamburgo, 1839, pág. 270: «Hurtar era un vicio despreciado en el más alto grado. El islandés Hord se enojó mucho de que su hermano Geir hubiera hurtado; "es preferible robar", dijo él [...]».

¡Ay, ojalá apartaseis de vosotros todo querer a *medias* y fueseis tan decididos para la desidia como para la acción!

¡Ay, ojalá comprendierais mi palabra: "Haced siempre lo que queráis, —mas sed primero de aquellos que *pueden querer*!".

"¡Amad siempre a vuestros prójimos como a vosotros mismos[220] —mas primero sed para mí de aquellos que se *aman a sí mismos*—

—que se aman con el gran amor, con el gran desprecio!". Así habla Zaratustra, el ateo.

¡Mas para qué hablar donde nadie tiene *mis* oídos! Aquí aún es una hora demasiado temprana para mí.

Soy mi propio precursor en medio de este pueblo, mi propio canto del gallo a través de calles oscuras.

¡Pero su hora llega![221] ¡Y también llega la mía! De un momento a otro se van tornando más pequeños, más pobres, más estériles! —¡pobres plantas!, ¡pobre tierra!

Y pronto estarán ante mí como hierba seca y terreno inculto, y en verdad, cansados de sí mismos —¡y anhelando más el fuego que el agua![222]

¡Oh, instante bendito del rayo! ¡Oh secreto matinal! —En el futuro haré de ellos un fuego que se propague y anunciadores con lenguas de fuego:—[223]

—deberán anunciar con lenguas de fuego: ¡Ya llega, está próximo, *el gran mediodía*!»

Así habló Zaratustra.

---

[220] *Vid.* Mc 12, 31; Lv 19, 18.

[221] *Vid.* Lc 22, 53; Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20.

[222] *Vid.* Is 5, 24.

[223] Reminiscencias de Hch 2, 3, de los acontecimientos en el día de Pentecostés, cuando aparecieron lenguas de fuego sobre los seguidores de Cristo.

EN EL MONTE DE LOS OLIVOS[224]

El invierno, un mal huésped, se ha instalado en mi casa; azules me ha puesto los dedos con su amistoso apretón de manos.

Yo honro a este mal huésped, pero me gusta dejarle solo, me encanta eludirle; y si uno corre *bien*, ¡se puede escapar de él!

Con pies calientes y cálidos pensamientos camino hacia el lugar donde el viento ha dejado de soplar, —hacia el rincón soleado de mi monte de los olivos.

Allí me río de mi severo huésped, e incluso le estoy agradecido porque me espanta las moscas de casa y acaba con muchos ruidos pequeños.

No soporta que un solo mosquito se ponga a cantar, y mucho menos dos; y deja tan solitaria la callejuela que la luna tiene miedo de entrar en ella por la noche.

Es un huésped duro, —mas yo le honro, y no rezo, como los afeminados, ante el tripudo ídolo del fuego.

¡Es preferible un poco de rechinar de dientes que venerar ídolos! —así lo quiere mi carácter. Y en especial siento una profunda antipatía por todos los ardientes, humeantes y enmohecidos ídolos de fuego.

Cuando amo, amo más en el invierno que en el verano; y ahora, desde que el invierno se ha instalado en mi casa, me burlo mejor de mis enemigos, y con más cordialidad.

Con cordialidad, en verdad, incluso cuando *me arrastro* hacia la cama: —en ella ríe y alardea mi acurrucada felicidad; incluso mis sueños mentirosos se ríen.

---

[224] Alusión a Mt 21, 1; 26, 30. Otro título considerado por Nietzsche para este capítulo era: «La canción del invierno».

¿Yo —uno que se arrastra? Jamás me he arrastrado en mi vida ante los poderosos; y si he mentido alguna vez, lo he hecho por amor. Por eso también estoy contento incluso en la cama invernal.

Una cama pobre me calienta más que una rica, pues estoy celoso de mi pobreza. Y en invierno es cuando se muestra más fiel.

Comienzo cada día con una maldad, me burlo del invierno con un baño frío: por eso gruñe mi riguroso amigo de casa.

También me gusta hacerle cosquillas con una velita de cera: para que despeje por fin el cielo de un crepúsculo ceniciento.

Soy especialmente maligno por las mañanas: a primera hora, cuando el cubo tintinea en el pozo y los caballos relinchan con calidez por las grises callejuelas:—

espero entonces con impaciencia a que se abra el cielo luminoso, el cielo invernal con barba de nieve, el anciano de blanca cabeza—

—¡el cielo invernal, el silencioso, que con frecuencia silencia su propio sol!

¿Acaso he aprendido de él el largo y luminoso callar? ¿O lo ha aprendido él de mí? ¿O tal vez lo ha inventado por sí solo cada uno de nosotros?

El origen de todas las cosas buenas posee mil formas diferentes —todas las cosas buenas y petulantes saltan de placer en la existencia: ¡mas cómo podrían hacerlo —*una sola* vez!

También el largo silencio es una cosa buena y petulante, así como el mirar el cielo invernal desde un semblante luminoso de ojos redondos—

—o silenciar, como él, el propio sol, y la propia inflexible voluntad solar: ¡en verdad, yo he aprendido *bien* ese arte y esa invernal petulancia!

Mi maldad y arte preferidos consisten en que mi silencio haya aprendido a no traicionarse mediante el callar.

Con ruido de palabras y de dados engaño astutamente a mis solemnes guardianes: mi voluntad y mi meta deben escapar de todos esos severos vigilantes.

Para que nadie penetre con su mirada en mi fondo y en mi voluntad última —para ello me he inventado el largo y luminoso callar.

Así he encontrado a más de un listo que cubría su semblante con velos y enturbiaba su agua para que nadie pudiese verle a través de ellos o desde abajo.

Pero precisamente hasta él llegaban los hombres desconfiados y

cascadores de nueces aún más astutos: ¡y a él precisamente le pescaron su pez más oculto!

No obstante, los claros, los osados, los transparentes —ésos son para mí los más astutos entre los silenciosos: pues su fondo es tan *profundo* que ni el agua más clara lo —traiciona.—

¡Tú, cielo invernal, silencioso y de nívea barba, tú, cabeza de sabio de ojos redondos por encima de mí! ¡Oh, tú, símbolo celestial de mi alma y de su petulancia!

¿Y no *tengo que* ocultarme, como alguien que ha tragado oro, —para que no me abran el alma?

¿No *tengo que* llevar zancos para que no vean mis largas piernas, —todos estos envidiosos y apesadumbrados que me rodean?

Esas almas ahumadas, recalentadas, gastadas, enmohecidas, acongojadas —¡cómo *podría* su envidia resistir mi felicidad!

Por eso yo sólo les muestro el hielo y el invierno en mis cumbres —¡y *no* que mi montaña aún se ciñe todos los cinturones solares!

Tan sólo oyen silbar mis tormentas invernales: y *no* que yo también navego por mares cálidos, como los anhelantes, graves y ardientes vientos meridionales.

Aún continúan apiadándose de mis accidentes y azares —pero mi palabra dice: «¡Dejad que el azar venga a mí: es inocente como un niño!».[225]

¡Cómo *podrían* soportar mi felicidad, si yo no pusiera en torno a ella accidentes, y miserias invernales, y gorros de osos polares, y envolturas celestiales y níveas!

—¡si yo mismo no me apiadase de su *compasión*: de la compasión de esos envidiosos y apesadumbrados!

—¡si yo mismo no suspirase y temblase de frío ante ellos, y no me dejase envolver pacientemente en su compasión!

Ésta es la sabia petulancia y la buena voluntad de mi alma: que *no oculta* su invierno y sus tormentas de nieve; que tampoco esconde sus sabañones.

La soledad de uno es la huida del enfermo; la soledad de otro, la huida *de* los enfermos.

¡Ya me pueden oír temblar y suspirar por causa del frío invernal, todos esos pobres y bizcos pícaros a mi alrededor! Con esos temblores y suspiros huyo incluso de sus caldeadas estancias.

---

[225] *Vid.* Lc 18, 16.

Ya pueden compadecerme y suspirar conmigo a causa de mis sabañones: «¡En el hielo del conocimiento él aún nos congelará incluso a nosotros!» —así se lamentan.

Mientras tanto yo camino con pies calientes a lo largo y a lo ancho de mi monte de los olivos: en el rincón soleado de mi monte de los olivos canto y me burlo de toda compasión.—

Así cantó Zaratustra.

DEL PASAR DE LARGO

Así, dando rodeos, atravesando lentamente muchos pueblos y muchas ciudades, regresaba Zaratustra a su montaña y a su caverna. Y he aquí que, sin darse cuenta, también llegó a la puerta de la *gran ciudad*; mas allí surgió repentinamente ante él un excitado bufón[226] con las manos extendidas que echaba espumarajos por la boca y que le cerró el paso. Y éste era el mismo necio a quien el pueblo apodaba «el mono de Zaratustra»: pues había copiado algo el tono y el estilo de sus discursos y también le encantaba servirse del tesoro de su sabiduría. Y el bufón habló así a Zaratustra:

«¡Oh, Zaratustra, aquí está la gran ciudad: aquí no tienes nada que buscar y todo que perder!

¿Por qué querrías vadear este fangal? ¡Ten compasión de tus pies! Es mejor que escupas a la puerta de la ciudad y —¡te vayas![227]

Aquí se encuentra el infierno para los pensamientos de eremitas; aquí los grandes pensamientos se cuecen vivos y se hacen puré.

Aquí se pudren todos los grandes sentimientos: ¡aquí sólo pueden castañetear los más escuálidos sentimientos!

¿No percibes ya el olor de los mataderos y de las ahumadas cocinas del espíritu? ¿No exhala esta ciudad las emanaciones del espíritu sacrificado?

---

[226] En este bufón, el «mono de Zaratustra», se han percibido asimismo rasgos del filósofo Eugen Dühring, autor del libro *El valor de la vida (Werth des Lebens)*, que Nietzsche estudió y comentó detalladamente en el verano de 1875.

[227] *Vid.* Mt 10, 14.

¿No ves colgar las almas como harapos sucios y decaídos? —¡Y aún hacen periódicos de esos harapos!

¿No oyes cómo aquí el espíritu se ha convertido en un juego de palabras? ¡Tu espíritu vomita un repugnante enjuague de palabras! —¡Y aún hacen periódicos de ese locuaz enjuague!

Se azuzan mutuamente, y no saben con qué motivo. Se acaloran mutuamente y no saben por qué razón. Aporrean su hojalata, hacen tintinear su oro.

Son fríos y buscan calor en los aguardientes; están acalorados y buscan frescor en espíritus congelados; todos sus achaques y calenturas se deben a las opiniones públicas.

Todos los placeres y vicios tienen aquí su casa; mas también aquí hay virtuosos, hay mucha virtud servicial y asalariada:—

—una virtud servicial con dedos de escribiente y con duras posaderas a resultas de tanto esperar, bendecida con pequeñas estrellas para el pecho y con hijas disecadas sin trasero.

También aquí hay mucha piedad y mucho crédulo servilismo, así como mucho lisonjeo pastelero ante el dios de las legiones celestiales.[228]

"De arriba" es de donde gotean la estrella y la saliva misericordiosa; todo pecho sin estrellas aspira a elevarse hacia arriba.[229]

La luna tiene su corte, y la corte tiene sus imbéciles: mas el pueblo mendicante y toda virtud mendicante y asalariada imploran a todo lo que viene de la corte.

"Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos" —así implora a su príncipe toda virtud asalariada: ¡para que la merecida estrella por fin se adhiera al pecho estrecho!

Mas la luna aún sigue girando en torno a todo lo terrenal: así sigue girando el príncipe en torno a lo más terrenal de todas las cosas: —el oro de los tenderos.

El dios de las legiones celestiales no es el dios de las barras de oro; el príncipe propone, pero el tendero —¡dispone!

¡Por todo lo que hay en ti de luminoso y fuerte y bueno, oh, Zaratustra! ¡Escupe a esta ciudad de los tenderos y dale la espalda!

Aquí toda sangre corre perezosa y tibia y espumosa por las venas:

---

[228] Sal 103, 21: «Bendecid al Señor, todos sus ejércitos, servidores suyos, ejecutores de su voluntad».

[229] *Vid.* Is 45, 8.

¡escupe a la gran ciudad, que es el gran vertedero donde espumea junta toda la escoria!

Escupe a la ciudad de las almas hundidas y los pechos estrechos; de los ojos aguzados, de los dedos viscosos—

—a la ciudad de los impertinentes, de los desvergonzados, de los chupatintas y vocingleros, de los ambiciosos recalentados:—

—donde supura todo lo podrido, desacreditado, lascivo, sombrío, manido, ulceroso, conspirado:—

—¡escupe a la gran ciudad y dale la espalda!».

Pero aquí Zaratustra interrumpió al encrespado bufón y le tapó la boca.

«¡Termina de una vez por todas! —gritó Zaratustra—, ¡hace ya tiempo que me repugnan tu discurso y tus modales!

¿Por qué has vivido tanto tiempo en la ciénaga hasta convertirte tú mismo en rana y en sapo?

¿Acaso no corre también por tus venas la misma sangre cenagosa, perezosa y espumosa, de modo que has aprendido a chismorrear y a maldecir?

¿Por qué no te has marchado al bosque? ¿O has arado la tierra? ¿No está el mar lleno de verdes islas?

Yo desprecio tu despreciar; y ya que me has avisado a mí, ¿por qué no te avisaste a ti primero?

Sólo del amor debe salir volando mi despreciar y mi pájaro previsor: ¡pero no de la ciénaga!—

Te llaman mi mono, encrespado bufón lleno de espumarajos: pero yo te llamo mi cerdo gruñón, —con tus gruñidos me arruinas mi elogio de la necedad.

¿Qué fue lo primero que te indujo a gruñir? El que nadie te haya *lisonjeado* bastante: —por eso mismo te sentaste junto a esta inmundicia, para tener motivo de gruñir mucho,—

—¡para tener motivo de *vengarte* muchas veces! ¡De venganza, vanidoso bufón, son tus espumarajos, bien lo he adivinado!

¡Mas tu palabra de bufón *me* perjudica incluso donde tienes razón! Y si las palabras de Zaratustra *tuviesen* incluso cien veces razón: ¡tú nunca tendrías razón con mis palabras!»

Así habló Zaratustra; y contempló la gran ciudad; suspiró y calló largo tiempo. Finalmente, habló así:

«También a mí me repugna esta gran ciudad, y no sólo este bufón. Ni en ella ni en él hay nada que mejorar, nada que empeorar.

¡Ay de esta gran ciudad![230] —¡Ya quisiera ver las columnas de fuego con que arderá![231]

Pues esas columnas de fuego deberán preceder al gran mediodía. Mas éste tiene su propio tiempo y su propio destino.

Pero yo te doy esta enseñanza, bufón, como despedida: por donde ya no se puede continuar amando, ¡hay que *pasar de largo*!».

Así habló Zaratustra, y pasó de largo junto al bufón y la gran ciudad.

[230] Ap 18, 16-18: «¡Ay de ti, la gran ciudad, la que vestías de lino, púrpura y grana, la que te adornabas con oro, piedras preciosas y perlas! ¡Muy poco tiempo ha bastado para devastar tanta riqueza!». Nietzsche se remite a la descripción apocalíptica de la caída de Babilonia.

[231] Ex 13, 21: «El Señor los precedía por el día en una columna de nube para marcarles el camino, y por la noche en una columna de fuego para alumbrarlos: así podían caminar tanto de día como de noche».

DE LOS APÓSTATAS

1

¡Ay! ¿Ya está marchito y gris todo lo que hace poco aún estaba verde y multicolor en esta pradera? ¡Y cuánta miel de esperanza he llevado yo desde aquí hasta mis colmenas!

Todos estos corazones jóvenes se han tornado ya viejos —¡y ni siquiera viejos!, tan sólo cansados, vulgares, cómodos: —ellos mismos dicen «hemos vuelto a ser piadosos».

Hace poco aún los veía correr a primera hora de la mañana sobre pies audaces: mas sus pies del conocimiento se han cansado, ¡y ahora incluso se dedican a difamar su audacia matinal!

En verdad, más de uno de ellos levantaron en otro tiempo las piernas como un bailarín, y la risa de mi sabiduría les hizo señas: —pero entonces reflexionaron. Y los acabo de ver encorvados —arrastrándose hacia la cruz.

En aquel entonces revoloteaban en torno a la luz y la libertad como mosquitos y jóvenes poetas. Un poco más viejos, un poco más fríos: y ya son oscuros, chismosos y trashogueros.

¿Les atemorizó el corazón que la soledad me engullera como una ballena?[232] ¿Acaso sus oídos, anhelantes, me esperaron *en vano* a mí y a mis toques de trompeta y llamadas de heraldo?

¡Ay! Poquísimos son siempre los que tienen un largo valor y una alegría desbordante; y en éstos el espíritu sigue siendo paciente. El resto, en cambio, es *cobarde*.

---

[232] *Vid.* Jon 2, 1 y Mt 12, 40.

El resto: siempre consta de la inmensa mayoría, son los triviales, superfluos, los muchos-demasiados —¡todos ellos son cobardes!

A quien es de mi estirpe también le saldrán al encuentro las vivencias de mi estirpe: de suerte que sus primeros compañeros deberán ser cadáveres y bufones.

Sus segundos compañeros, en cambio, —se llamarán sus *fieles*: un enjambre viviente, mucho amor, mucha locura, mucha veneración imberbe.

¡A estos fieles no debe vincular su corazón el que sea de mi estirpe entre los hombres! ¡En estas primaveras y en multicolores praderas no debe creer quien conoce la cobarde y fugitiva naturaleza humana!

Si *pudiesen* de otra manera, también *querrían* de otra manera. Quienes quieren las cosas a medias terminan por estropearlo todo. Que las hojas se marchiten —¿hay que lamentarse por ello?

¡Déjalas ir y caer, oh Zaratustra, y no te lamentes! Es preferible que soples entre ellas con vientos susurrantes,—

—que soples entre las hojas, ¡oh Zaratustra!: ¡para que todo lo *marchito* escape aún más deprisa de ti!

2

«Hemos vuelto a ser piadosos» —confiesan estos apóstatas. Y algunos de ellos son incluso demasiado cobardes para confesarlo.

A éstos los miro a los ojos, —a éstos les digo a la cara y al rubor de sus mejillas: ¡vosotros sois los que vuelven a *rezar*!

¡Pero rezar es una ignominia! No para todos, pero sí para ti y para mí y para quien también tiene su conciencia en la cabeza. ¡Para *ti* rezar es una ignominia!

Tú lo sabes bien: el demonio cobarde que hay en tu interior, a quien le gustaría juntar las manos y ponerlas en el regazo y lo quisiera tener más cómodo: este demonio cobarde te dice: «¡*Hay* un Dios!».

Con ello, sin embargo, perteneces a la especie lucífuga, a quien la luz nunca da reposo; ¡ahora tienes que ocultar tu cabeza cada día más hondo en la noche y en las tinieblas!

Y en verdad, has elegido bien la hora: pues precisamente ahora vuelven a salir volando las aves nocturnas. Ha llegado la hora de todo pueblo lucífugo, ha llegado la hora nocturna y festiva, en la que no —se «hace fiesta».

Lo oigo y lo huelo: ha llegado la hora de su caza y desfile, aunque no la hora de una caza salvaje, sino de una caza mansa, débil, husmeadora, propia de gente hipócrita, murmuradora y santurrona,—

—de una caza para atrapar moscas muertas llenas de alma: ¡se han vuelto a poner todas las trampas ratoneras para corazones! Y donde levanto una cortina, sale a toda prisa una mariposa nocturna.

¿Estaba allí acurrucada con otra mariposa nocturna? Pues por todas partes husmeo pequeñas comunidades ocultas; y donde hay celdillas, también hay nuevos hermanos en la oración y emanaciones de hermanos en la oración.

Se sientan juntos durante largas noches y dicen: «¡Volvamos a ser niños y digamos "Dios mío!"»[233] con la boca maloliente y el estómago estropeado por los piadosos pasteleros.

O contemplan durante largas noches una astuta y acechadora araña crucera, que predica astucia a las mismas arañas y enseña: «¡Bajo las cruces es bueno tejer la tela!».[234]

O se sientan durante todo el día con cañas de pescar a la orilla de ciénagas y con ello se creen *profundos*; ¡pero al que pesca donde no hay peces, a ése ni siquiera lo llamo superficial!

O aprenden, con alegre piedad, a tocar el arpa de un poeta al que le gustaría ganar el corazón de las mujeres con su música —pues ya se ha cansado de las mujeres viejas y de sus alabanzas.

O aprenden el miedo con un sabio medio loco que espera en oscuras habitaciones a que se le aparezcan los espíritus —¡y el espíritu sale huyendo de allí![235]

O escuchan a un viejo y vagabundo silbador, zumbante y gruñidor, que aprendió de los lúgubres vientos la aflicción de sus tonos; ahora silba según el viento y predica aflicción en tonos sombríos.

Y algunos de ellos se han convertido incluso en vigilantes nocturnos: ahora éstos saben soplar en cuernos y andar de un lado para otro

---

[233] *Vid.* Mt 18, 3.

[234] Emerson, *Die Führung des Lebens*, pág. 140: «Los hombres hacen un Estado o una Iglesia como arañas cruceras su tela. Si fueran perfectos, su obra sería menos formal, pero más fuerte [...]».

[235] Nietzsche a H. Köselitz el 2 de octubre de 1882: «Hoy por la noche el gran efecto del espiritismo de Leipzig, a las órdenes de los espíritus: los cuales afirman que esta sesión será muy importante para la historia del espiritismo [...]. Hoy "aparecerán" los espíritus...». Y el 3 de octubre de 1882: «[...] el espiritismo es una estafa miserable [...] ¡Me había esperado algo distinto y tenía preparadas tres bellas teorías psicológico-fisiológico-morales: ¡pero no necesité mis teorías absolutamente para nada!».

por la noche, y despertar cosas viejas que ya se habían quedado dormidas desde hacía tiempo.

Cinco frases sobre cosas viejas oí yo ayer por la noche en el muro del jardín: vinieron de esos viejos vigilantes nocturnos, secos y sombríos.

«Para ser un padre no cuida lo suficiente de sus hijos: ¡los padres humanos lo hacen mejor!»—

«¡Es demasiado viejo! Ya no se preocupa nada de sus hijos» —respondió el otro vigilante nocturno.

«Pero *¿tiene* hijos? ¡Nadie puede demostrarlo, si él mismo no lo demuestra! Desde hace mucho tiempo quiero que lo demuestre y de una vez por todas.»

«¿Demostrar? ¡Como si hubiese demostrado algo alguna vez! Le cuesta un gran esfuerzo eso de demostrar; aprecia mucho que se le *crea*.»[236]

«¡Sí, sí! La fe le hace dichoso, la fe en él. ¡Así es el carácter de los viejos! ¡Así también nos va a nosotros!»

—Así se hablaron los dos viejos vigilantes nocturnos y lucífugos, y después tocaron, desconsolados, sus cuernos: esto es lo que ocurrió ayer por la noche en el muro del jardín.

A mí, sin embargo, el corazón me dio un vuelco de risa, y quería escapar, pero no sabía hacia dónde, así que se hundió en el diafragma.

En verdad, esto será mi muerte, ahogarme de risa cuando vea asnos borrachos y oiga a vigilantes nocturnos que dudan de Dios.

¿Acaso *no hace ya mucho* que ha pasado el tiempo para esas dudas? ¡Quién puede aún despertar esas cosas viejas dormidas y lucífugas!

Los viejos dioses ya sucumbieron hace tiempo: —¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses!

No se «fueron oscureciendo como en un crepúsculo»[237] hasta morir, —¡ésa es la mentira que se difunde! Más bien hallaron la muerte —*¡riéndose!*

Esto ocurrió cuando un dios pronunció las palabras más ateas, —las palabras: «¡Sólo hay un *único* Dios! No tendrás otros dioses junto a mí!»—

—un viejo dios furioso, un dios celoso, fue así de descomedido:—[238]

---

[236] Reminiscencia de Mt 16, 16.

[237] Alusión irónica al *Crepúsculo de los dioses* wagneriano.

[238] Compárese con Ex 20, 1-3 y el anunciamiento del Decálogo.

Y entonces todos los dioses se rieron y se tambalearon en sus sillas y gritaron: «¿No consiste precisamente la divinidad en que haya dioses y no un solo dios?».

El que tenga oídos que oiga.—

Así habló Zaratustra en la ciudad que él amaba y a la que llamaban «La Vaca Multicolor». Desde allí sólo le quedaban dos días de camino para llegar a su caverna y encontrarse con sus animales; y su alma se alegraba continuamente por la proximidad de su regreso a casa.—

EL REGRESO A CASA[239]

¡Oh, soledad! ¡Tú, *patria* mía, soledad! Demasiado tiempo he vivido como un bárbaro en países bárbaros para tener que regresar a ti con lágrimas en los ojos!

Ahora tan sólo amenázame con el dedo, como amenazan las madres, y sonríeme como sonríen las madres, y dime solamente: «¿Y quién fue el que se alejó precipitadamente de mí como un viento tormentoso?—

—el que al partir exclamó: ¡demasiado tiempo he estado sentado con la soledad, allí he olvidado el silencio! Y *esto* —¿lo has aprendido ahora?

¡Oh, Zaratustra, lo sé todo: y que tú, el *único*, has estado más *abandonado* entre los muchos que en cualquier momento conmigo!

Una cosa es el abandono, otra distinta la soledad: ¡*esto* es lo que has aprendido ahora! Y que entre los hombres siempre serás un extraño y un bárbaro:

—un extraño y un bárbaro aun cuando te amen, ¡pues ante todo quieren que se los *trate con indulgencia*!

Aquí, sin embargo, te encuentras en tu patria y en tu hogar; aquí puedes decirlo todo con franqueza y exponer todas tus razones, nada se avergüenza aquí de sentimientos ocultos e insensibles.

Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te lisonjean: pues quieren cabalgar a tus espaldas. Aquí cabalgaste sobre todos los símbolos en busca de todas las verdades.

Aquí puedes hablar con franqueza y sinceridad a todas las cosas;

---

[239] Otro título previsto por Nietzsche para este capítulo era «De la soledad».

y en verdad, como un elogio suena a sus oídos el que se hable a todas las cosas —¡con llaneza!

Otra cosa es, sin embargo, el estar abandonado. Pues, ¿aún lo recuerdas, Zaratustra? Cuando aquella vez tu ave gritó por encima de ti mientras estabas indeciso en el bosque sin saber adónde ir, ignorante, cerca de un cadáver:—

—cuando dijiste: ¡que mis animales me guíen! Más peligro he encontrado entre los hombres que entre los animales: —¡*aquello* era abandono!

¿Y aún recuerdas, oh Zaratustra? Cuando estabas sentado en tu isla, como una fuente de vino entre cubos vacíos, dando y expendiendo, sirviendo y escanciando entre los sedientos:

—hasta que por fin te quedaste solo y sediento entre ebrios, y por la noche te lamentabas: "¿No es recibir más bienaventurado que dar?[240] ¿Y robar, aún más que tomar?". —¡*aquello* era abandono!

¿Y aún recuerdas, oh Zaratustra? Cuando llegó tu hora más silenciosa y te expulsó de ti mismo, cuando te dijo con un malvado susurro: "¡Habla y hazte pedazos!"—

—cuando se te hizo penoso tu esperar y callar, y desalentó tu ánimo humillado: ¡*aquello* era abandono!».

¡Oh, soledad! ¡Tú, patria mía, soledad! ¡Cuán dichosa y afectuosa me habla tu voz!

No nos preguntamos mutuamente, no nos lamentamos el uno al otro, atravesamos, sincero el uno con el otro, puertas abiertas.

Pues en ti todo es abierto y claro, y también las horas corren aquí sobre pies más ligeros. En la oscuridad, en efecto, se percibe el tiempo más pesado que en la luz.

Aquí se me abren de repente todas las palabras del ser y los cofres de palabras: todo ser quiere convertirse aquí en palabra, todo devenir quiere aprender aquí a hablar de mí.

Mas allá abajo —¡allá todo es hablar en vano! Allá la mejor sabiduría es olvidar y pasar de largo: *esto* —¡lo he aprendido ahora!

Quien quiera comprender todo lo concerniente a los hombres, debería atacarlo todo. Pero para eso tengo manos demasiado limpias.

Ya no puedo aspirar su aliento; ¡ay, que yo haya vivido tanto tiempo con su ruido y mal aliento!

¡Oh, bienaventurado silencio a mi alrededor! ¡Oh, puros aromas

[240] Hch 20, 35: «Hay más felicidad en dar que en recibir».

que me rodean! ¡Oh, cómo este silencio aspira un aire puro desde el profundo pecho! ¡Oh, cómo escucha este bienaventurado silencio!

Pero allá abajo —allá todo habla, y todo pasa inadvertido. Ya puede anunciar alguien su sabiduría con tañidos de campana: ¡que los tenderos del mercado las ahogarán con sus monedas!

Todo habla entre ellos, nadie sabe ya entender. Todo cae al agua, nada cae ya en pozos profundos.

Todo habla entre ellos, nada se logra ya ni llega a su final. Todo cacarea, pero ¿quién quiere aún sentarse tranquilo en el nido y empollar huevos?

Todo habla entre ellos, todo queda triturado con palabras. Y lo que ayer aún resultaba demasiado duro para el tiempo y para su diente: hoy cuelga picado y roído de los hocicos de los hombres de hoy.

Todo habla entre ellos, todo queda revelado. Y lo que antaño se llamaba secreto e intimidad de almas profundas, hoy pertenece a los voceadores callejeros y a otras mariposas.

¡Oh, ser del hombre, tú, ser singular! ¡Tú, ruido en calles oscuras! Ahora vuelves a yacer por detrás de mí: —¡mi peligro más grande está detrás de mí!

En la indulgencia y en la compasión se encontró siempre mi mayor peligro:[241] y todo ser del hombre quiere que se sea indulgente con él y que se le sufra.

Con disimuladas verdades, con mano necia, corazón chiflado y rico en pequeñas mentiras compasivas: —así he vivido siempre entre los hombres.

Me sentaba entre ellos disfrazado, dispuesto a desconocerme a *mí* para soportarlos a *ellos*, y diciéndome gustoso: «¡Tú, necio, tú no conoces a los hombres!».

Se deja de conocer a los hombres cuando se vive entre ellos: de-

[241] Carta a F. Overbeck, el 14 de septiembre de 1884: «[...] yo creo ahora que me he tomado demasiado en serio la diferencia con mis parientes. Bastaba la propuesta de un encuentro con mi hermana para poner semblantes complacidos. Éste es mi error eternamente repetido: que me imagino demasiado grande el sufrimiento ajeno. Desde mi niñez siempre se ha constatado una y otra vez la frase "en la compasión radican mis más grandes peligros" (quizá la mala consecuencia de la extraordinaria naturaleza de mi padre, a quien todos los que le conocieron le contaban más entre los ángeles que entre los hombres). Al menos, a través de las malas experiencias que he tenido con la compasión, he sido incitado a una transformación teóricamente muy interesante en la valoración de la compasión».

masiada apariencia hay en todos los hombres —¡de qué sirve aquí una vista de gran alcance, anhelante de lejanías!

Y cuando ellos me desconocían: yo, necio de mí, por esa misma causa me mostraba más indulgente con ellos que conmigo mismo: acostumbrado a la dureza contra mí mismo y a menudo incluso vengando en mí mismo aquella indulgencia.

Picado por moscas venenosas, y desgastado, como una piedra, por la acción repetida de muchas gotas malvadas, así me sentaba yo entre ellos y me decía a mí mismo: «¡Inocente de su pequeñez es todo lo pequeño!».

En especial encontré que aquellos que se llaman «los buenos», eran las moscas más venenosas: pican con toda inocencia, mienten con toda inocencia; ¡cómo *podrían* —ser justos conmigo!

A quien vive entre los buenos, la compasión le enseña a mentir. La compasión vicia el aire a todas las almas libres. La necedad de los buenos es, en efecto, insondable.

A ocultarme a mí mismo y a esconder mi riqueza —*esto* es lo que aprendí allí abajo: pues a todos los encontré pobres de espíritu. Ésta fue la mentira de mi compasión, ¡el saber de todos ellos,

—el ver y el oler qué les *bastaba* de espíritu y qué les *sobraba*!

A sus rígidos sabios yo los llamaba sabios, no rígidos, —así aprendí a tragarme las palabras. A sus enterradores: yo los llamaba investigadores y examinadores, —así aprendí a trocar unas palabras por otras.

Los enterradores contraen enfermedades a resultas de excavar. Bajo viejos escombros descansan nocivas exhalaciones. No se debe revolver el cieno. Se debe vivir en las montañas.

¡A través de mis dichosas ventanas nasales vuelvo a aspirar la libertad de la montaña! ¡Liberada ha quedado por fin mi nariz del olor de todo ser humano!

Cosquilleada por vientos cortantes, como por vinos espumosos, mi alma *estornuda*, —estornuda y grita de júbilo: ¡salud!

Así habló Zaratustra.

DE LOS TRES MALES

1

En un sueño, en el último sueño matinal, me encontraba yo hoy sobre un promontorio, —más allá del mundo, mantenía una balanza y *pesaba* el mundo.

¡Oh, demasiado pronto vino a mí la aurora, me despertó con su ardor, la muy celosa! Siempre está celosa del ardor de mi sueño matinal.

Mensurable para quien tiene tiempo, pesable por un buen pesador, sobrevolable para alas enérgicas, descifrable por divinos cascanueces: así encontró mi sueño el mundo:—

Mi sueño, un navegante audaz, a medias barco, a medias borrasca, silencioso cual mariposa, impaciente cual halcón de cetrería: ¡cómo tenía hoy tiempo y paciencia para pesar el mundo!

¿Acaso le animaba secretamente mi sabiduría, mi risueña y vigilante sabiduría matinal que se burla de todos los «mundos infinitos»? Pues ella dice: «Donde hay fuerza, allí el *número* también se convierte en dueño: pues tiene más fuerza».

Con cuánta seguridad contemplaba mi sueño ese mundo finito, no con curiosidad, ni con codicia, ni temeroso ni suplicante:—

—como si una manzana se ofreciera a mi mano, una madura manzana de oro, con una piel suave, fresca y aterciopelada: —así se me ofrecía el mundo:—

—como si un árbol me hiciera una seña, un árbol de amplio ramaje, de poderosa voluntad, torcido como si hubiera de servir de respaldo y aun de escabel para el fatigado caminante: así se alzaba el mundo sobre mi promontorio:—

—como si manos gráciles me ofrecieran un cofre, —un cofre abierto para el deleite de ojos pudorosos y reverentes: así venía a mi encuentro hoy el mundo:—

—no bastante enigma para ahuyentar de él el amor humano, no bastante solución para adormecer la sabiduría humana: —¡una cosa humanamente buena ha sido hoy para mí el mundo, del que tan mal se habla!

¡Cuánto agradezco a mi sueño matinal el que hoy, al amanecer, pesara yo el mundo! ¡Ese sueño vino a mí como algo humanamente bueno y consolador del corazón!

Y para obrar como él por el día y aprender e imitar lo mejor de él: quiero poner ahora las tres cosas más malvadas en la balanza y pesarlas humanamente bien.—

Quien aprendió aquí a bendecir, también aprendió a maldecir: ¿cuáles son las tres cosas que más se han maldecido en el mundo? —quiero ponerlas en la balanza.

Voluptuosidad, ambición de dominio, egoísmo: estas tres cosas han sido hasta ahora las más maldecidas, y también las peor reputadas y difamadas, —a estas tres voy a pesarlas humanamente bien.

¡Adelante! Aquí está mi promontorio y allí el mar: éste se acerca a mí revolcándose, encrespado, adulador, viejo y monstruoso perro de cien cabezas al que yo amo.

¡Adelante! Aquí quiero sostener la balanza sobre el mar agitado: y también elijo un testigo para que mire, —¡a ti, árbol solitario, de fuerte aroma, de amplia bóveda, que yo amo!

¿Sobre qué puente pasa el ahora hacia el mañana? ¿Qué presión impulsa a lo alto a descender a lo bajo? ¿Y qué obliga a lo más alto —a que siga subiendo?

Ahora la balanza está quieta y equilibrada: tres preguntas difíciles he arrojado sobre ella, tres difíciles respuestas mantiene el otro platillo de la balanza.

2

Voluptuosidad: para todos los despreciadores del cuerpo con cilicios es ella su aguijón y estaca,[242] y como «mundo»[243] es maldecida entre

[242] *Vid.* 2 Co 12, 7.

[243] El «mundo» desde la perspectiva negativa del cristianismo. *Vid.* 1 Co 1, 20-21, 27.

todos los trasmundanos: pues ella se burla y se mofa de todos los maestros de la confusión y del error.

Voluptuosidad: para la canalla es el fuego lento en que arde; para toda la madera carcomida, para todo jirón hediondo, el horno dispuesto, ardiente y llameante.

Voluptuosidad: algo inocente y libre para corazones libres, la felicidad del jardín terrenal, el desbordante agradecimiento de todo futuro al ahora.

Voluptuosidad: tan sólo para el marchito es un dulce veneno; para los de voluntad leonina, en cambio, el gran tónico del corazón, y el venerablemente conservado vino de los vinos.

Voluptuosidad: el gran símbolo de la felicidad para una dicha superior y para la suprema esperanza. A muchas cosas se les ha prometido el matrimonio y más que el matrimonio,—

—a muchas cosas que son más extrañas entre sí que el hombre y la mujer: —¡y quién ha comprendido del todo *cuán extraños* son entre sí el hombre y la mujer!

Voluptuosidad: —mas yo quiero tener alambradas alrededor de mis pensamientos y hasta de mis palabras: ¡para que no entren en mi jardín los cerdos y los fanáticos![244]

Ambición de dominio: el flagelo ardiente para los más duros entre los duros de corazón; el espantoso martirio reservado al más cruel; la sombría llama de piras llameantes, —donde arden seres vivos.

Ambición de dominio: el freno maligno que se impone a los pueblos más vanidosos; la burla de toda virtud incierta; lo que cabalga sobre todos los corceles y todos los orgullos.

Ambición de dominio: el terremoto que rompe y quiebra todo lo podrido y carcomido; la destructora, desencadenada, retumbante y castigadora que destroza sepulcros blanqueados;[245] el fulgurante signo interrogativo junto a las respuestas prematuras.

Ambición de dominio: ante su mirada el hombre se humilla y se somete y se arrastra y cae más bajo que la serpiente y el cerdo: —hasta que finalmente sale de su boca el gran desprecio.

---

[244] A H. Köselitz, el 3 de agosto de 1883: «Precisamente Epicuro me sirve como argumento negativo para mi exigencia: hasta ahora se lo ha hecho pagar todo el mundo, y desde su época, en la que él se dejó confundir y se tomó muy a la ligera, divinamente a la ligera, la opinión sobre sí. Ya en los últimos tiempos de su fama se aglomeraron los cerdos en su jardín».

[245] *Vid.* Mt 23, 27.

Ambición de dominio: la terrible maestra del gran desprecio, que predica a la cara de las ciudades y de los imperios «¡afuera contigo!» —hasta que de ellos mismos surge el grito «¡afuera conmigo!».

Ambición de dominio: que, sin embargo, se eleva seductora a los puros y solitarios, y a las alturas satisfechas de sí mismas, ardiente como un amor que pinta fascinantes bienaventuranzas purpúreas en el cielo de la tierra.

Ambición de dominio: ¡mas quién llamaría *ambición* a que lo elevado se rebaje a desear el poder! En verdad, ¡nada enfermizo ni codicioso hay en ese deseo y rebajamiento!

El que la altura solitaria no quiera permanecer eternamente sola y autosuficiente; el que la montaña venga al valle y los vientos de la altura a las hondonadas:—

¡oh, quién pudiera encontrar el nombre apropiado de una virtud para bautizar ese anhelo! «Virtud donadora» —así llamó una vez Zaratustra a lo innombrable.

Y en aquel tiempo también ocurrió —¡y, en verdad, ocurrió por vez primera! —que su palabra alabó el *egoísmo*, el egoísmo sano y saludable que brota de un alma poderosa:—

—de un alma poderosa a la que corresponde el cuerpo elevado, el cuerpo bello, victorioso, reconfortante, en torno al cual todo se transforma en espejo:

—el cuerpo ágil y convincente, el danzante, del cual es símbolo y epítome el alma gozosa de sí misma. Ese placer de sí mismos de los cuerpos y las almas se llama a sí mismo: «virtud».

Con las palabras de bueno y malo se resguarda ese placer de sí mismo como con bosquecillos sagrados; con el nombre de su dicha aleja de sí todo lo despreciable.

Aleja de sí todo lo cobarde; dice: lo malo —¡*es* cobarde! Despreciable le parece el que siempre se preocupa, suspira, se queja y también el que se detiene a recoger las más pequeñas ventajas.

También desprecia toda sabiduría pesarosa; pues, en verdad, también hay una sabiduría que florece en la oscuridad, una sabiduría de las sombras nocturnas, como la que siempre suspira: «¡Todo es vanidad!».

Estima en poco el tímido recelo, así como todo aquel que prefiere juramentos en lugar de miradas y manos: también desdeña toda sabiduría recelosa, —pues ella es propia de almas cobardes.

Aún estima menos al presto a la obsequiosidad, al perruno, que enseguida se tumba de espaldas, al humilde; y también hay una sa-

biduría que es humilde y perruna y piadosa y presta a la obsequiosidad.

Odioso y nauseabundo le resulta el que nunca quiere defenderse, quien se traga la saliva venenosa y las miradas malignas, el demasiado paciente, el que todo lo tolera, el que se contenta con todo: ésta es, en efecto, la estirpe servil.

Sobre quien es servil ante dioses y puntapiés divinos, o ante hombres y necias opiniones humanas: ¡sobre *toda* esa estirpe servil escupe él, ese bienaventurado egoísmo!

Malo: así llama él a todo lo que se arrodilla y es de una mezquindad servil, a los ojos que pestañean sin libertad, a los corazones oprimidos, y a esa falsa actitud condescendiente que besa con hinchados labios cobardes.

Y seudosabiduría: así llama él a todos los alardes de ingenio de los siervos, de los ancianos y fatigados; ¡y en especial, a toda la maligna, desatinada, supergraciosa necedad sacerdotal!

Mas los seudosabios, como todos los sacerdotes, los cansados del mundo y aquellos cuya alma es de naturaleza femenina o servil, —¡oh, cómo su juego le ha hecho siempre una mala jugada al egoísmo!

¡Y esto precisamente debería ser virtud y llamarse virtud, el hacerle malas jugadas al egoísmo! ¡Y «desinteresados» —así deseaban ser ellos mismos, con buenos motivos, todos estos cobardes y arañas cruceras cansados del mundo!

Pero a todos ésos les llega ahora el día, la transformación, la espada de la justicia, *el gran mediodía*: ¡entonces se revelarán muchas cosas![246]

Y quien santifica y llama santo al yo y bienaventurado al egoísmo, en verdad, ése dice también lo que sabe, es un profeta: «*¡He aquí que viene, que está cerca, el gran mediodía!*».

Así habló Zaratustra.

[246] *Vid.* Lc 2, 35.

DEL ESPÍRITU DE LA PESADEZ

1

Mi manera de hablar —es la del pueblo; hablo con demasiada rudeza y franqueza para las liebres de seda. Y aún más extraña les suena mi palabra a todos los calamares chupatintas y zorros plumíferos.

Mi mano —es la mano de un necio: ¡ay de todas las mesas y paredes que dejen espacio para los ornamentos de un necio, para los borrones de un necio!

Mi pie —es una pezuña de caballo; con él avanzo a trote corto y salto troncos y piedras, corro por el campo y toda carrera me proporciona un gran placer.

Mi estómago —¿es acaso el estómago de un águila? Pues lo que más le gusta es la carne de cordero. Con toda certeza es el estómago de un ave.

Un ser que se alimenta de cosas inocentes, que queda satisfecho con poco, dispuesto a volar e impaciente por hacerlo, por alejarse volando —ésa es mi manera de ser: ¡cómo no iba a haber algo de ella en la manera de ser de las aves!

Y, sobre todo, el que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez, eso es algo peculiar del ave: ¡y en verdad, soy su enemigo mortal, su archienemigo, su enemigo visceral! ¡Oh, adónde no habrá volado ya y se habrá extraviado volando mi hostilidad!

Sobre ello podría cantar una canción — — y *quiero* cantarla: aunque esté solo en la casa vacía y tenga que cantar para mis propios oídos.

Cierto, hay otros cantores a quienes sólo la casa llena les suaviza la garganta, estimula la elocuencia de su mano, da expresividad a sus ojos, despierta su corazón: —y yo me parezco a ellos.

2

Quien enseñe alguna vez a los hombres a volar, habrá desplazado todos los mojones; para él todos los mojones volarán por el aire, y rebautizará a la tierra con el nombre de —«La ligera».

El avestruz corre más rápido que el caballo más veloz, pero también esconde pesadamente la cabeza en la pesada tierra: así hace también el hombre que aún no puede volar.

Pesadas son para él la tierra y la vida; ¡y así lo *quiere* el espíritu de la pesadez! Mas quien quiera ser ligero y transformarse en ave, deberá amarse a sí mismo: —así lo enseño *yo*.

No, ciertamente, con el amor de los achacosos y maniáticos: ¡pues en ellos hiede hasta el amor propio!

Hay que aprender a amarse a sí mismo —así lo enseño yo— con un amor sano y saludable:[247] para soportar el estar consigo mismo y no andar por ahí vagabundeando.

Ese vagabundeo se bautiza a sí mismo como «amor al prójimo»: con estas palabras se han dicho hasta ahora las mayores mentiras y se han cometido las peores hipocresías, y en especial por quienes caían pesados a todo el mundo.

Y en verdad, eso de *aprender* a amarse a sí mismo no es ningún mandamiento para hoy y para mañana. Más bien, de todas las artes, ésta es la más fina, astuta, la última y la más paciente.

Para el propietario, todo lo que le pertenece, en efecto, parece estar bien oculto: y de todos los tesoros es el propio el último que se desentierra —así lo procura el espíritu de la pesadez.

Ya casi en la cuna se nos dan palabras y valores pesados: «bueno» y «malo» —así se llama esa dote. Por su causa se nos perdona que vivamos.

Y por eso dejamos que los niños vengan a nosotros, para impedirles a tiempo que se amen a sí mismos: así lo procura el espíritu de la pesadez.

Y nosotros —¡nosotros cargamos fielmente lo que se nos entrega, sobre duros hombros y por escarpadas montañas! Y si sudamos, se nos dice: «¡Sí, la vida es una carga pesada!».

---

[247] En estos pasajes se percibe con especial claridad la posible influencia de Stirner y su obra *El único y su propiedad*.

¡Pero sólo el hombre es una carga pesada! Eso significa que transporta sobre sus hombros demasiadas cosas ajenas. Como el camello, se arrodilla y se deja cargar bien.

Sobre todo el hombre fuerte, de carga, en quien mora la veneración: demasiadas palabras pesadas y demasiados pesados valores *ajenos* carga sobre sí, —¡entonces la vida le parece un desierto!

¡Y en verdad! ¡También hay cosas *propias* que son una carga pesada! Y muchas de las interioridades del hombre son como la ostra, repugnantes y viscosas y difíciles de atrapar—,

—de manera que una concha noble, y con nobles ornamentos, debe interceder. Pero también se debe aprender este arte: ¡el de *tener* una concha, una bella apariencia, y una astuta ceguera!

Pero una y otra vez nos vemos engañados en algunas cosas del hombre por el hecho de que alguna concha es pobre y triste y demasiado concha. Mucha bondad y mucha fuerza ocultas no las adivinaremos jamás; ¡los bocados más exquisitos no encuentran ningún fino paladar!

Las mujeres lo saben, las más exquisitas: un poco más gruesas, un poco más delgadas —¡oh, cuánto destino depende de tan poco!

El hombre es difícil de descubrir, y más difícil aún es que uno se descubra a sí mismo; con frecuencia el espíritu miente en lo que respecta al alma. Así lo procura el espíritu de la pesadez.

Mas se ha descubierto a sí mismo quien dice: *éste* es mi bien y *éste* es mi mal: con ello ha acallado al topo y enano que dice: «Bueno para todos, malo para todos».

En verdad, tampoco me gustan esos a quienes cualquier cosa les parece bien y consideran que éste es el mejor de los mundos.[248] A ésos los llamo los omnisatisfechos.

Omnisatisfacción que sabe sacarle gusto a todo: ¡no es el mejor gusto! Yo honro las lenguas y estómagos obstinados y difíciles de contentar, que aprendieron a decir «yo», «sí» y «no».

Pero mascar y digerir todo —¡eso forma parte de la naturaleza del cerdo! Decir siempre «Sí-aa» —¡eso sólo lo ha aprendido el asno y quien posee su mismo espíritu!

El amarillo profundo y el rojo encendido: así lo quiere *mi* gusto, —él mezcla la sangre con todos los colores. Mas quien blanquea su casa, me delata un alma blanqueada.

---

[248] Alusión a la célebre teoría de Leibniz en su *Teodicea* (209).

Unos se enamoran de momias, otros de fantasmas; y tanto los unos como los otros son enemigos por igual de toda carne y de toda sangre —¡oh, cómo contrarían los dos mi gusto! Pues yo amo la sangre.

Y no quiero morar ni permanecer allí donde cualquiera esputa y escupe; esto es de *mi* gusto: preferiría vivir entre ladrones y perjuros. Nadie lleva oro en la boca.

Más repugnantes aún me resultan todos los aduladores; y la alimaña humana más repugnante que he encontrado la bauticé con el nombre de parásito: no ha querido amar, mas sí vivir del amor.

Infelices llamo yo a todos aquellos que sólo tienen *una* elección: convertirse en animales malvados o en malvados domadores: a su lado no me construiría ninguna cabaña.[249]

Infelices llamo también a aquellos que siempre tienen que esperar, —ésos son contrarios a mi gusto: todos los aduaneros y tenderos y reyes y otros guardadores de países o locales comerciales.

En verdad, también yo he aprendido a esperar y de verdad —pero sólo a esperarme *a mí*. Y sobre todo he aprendido a estar de pie y a caminar y a correr y a saltar y a escalar y a bailar.

Pero ésta es mi enseñanza: quien quiera aprender alguna vez a volar, antes deberá aprender a estar de pie y a caminar y a correr y a escalar y a bailar: —¡el volar no se aprende al vuelo!

Con escalas de cuerda he aprendido a escalar más de una ventana, con piernas ligeras he trepado los más altos mástiles: sentarme en altos mástiles del conocimiento no me parecía pequeña bienaventuranza,—

—como pequeñas llamas tremolando en altos mástiles: una pequeña luz, cierto, ¡pero un gran consuelo para navegantes y náufragos extraviados!

Llegué a mi verdad por numerosos caminos y de variadas maneras: no por una *única* escala subí a la altura desde donde mi mirada abarca el mundo.

Y a disgusto he preguntado siempre por caminos —¡eso siempre contraría a mi gusto! Prefería preguntarle yo mismo al camino y hacer el intento.

Todo mi caminar era un ensayo y un preguntar —y en verdad, ¡también hay que *aprender* a responder a ese preguntar! Esto, en cambio, —sí que es de mi gusto:

[249] Reminiscencias de Ex 40, 1-2; Lv 17, 5-6.

—nada de buen o mal gusto, sino de *mi* gusto, del que no me avergüenzo y que no disimulo.

«Éste —es *mi* camino, —¿dónde está el vuestro?», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». *El* camino, en efecto, —¡no *existe*!

Así habló Zaratustra.

DE VIEJAS Y NUEVAS TABLAS[250]

1

Aquí estoy sentado y espero, a mi alrededor se acumulan viejas tablas rotas y también nuevas tablas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora?

—la hora de mi descenso, de mi ocaso: pues aún quiero ir *una* vez más a los hombres.

Eso es lo que espero ahora: pues antes tienen que venir a mí los signos de que es *mi* hora, —a saber, el león riente con la bandada de palomas.

Mientras, como uno que tiene tiempo para sí mismo, hablo conmigo mismo. Nadie me cuenta nada nuevo: así que me lo cuento a mí mismo.—

2

Cuando llegué a los hombres, los encontré sentados sobre una vieja presunción; todos creían saber desde hacía mucho tiempo qué es lo bueno y lo malo para el hombre.

A todos les parecía una tarea aburrida hablar de la virtud y quien quería dormir bien, antes de irse a dormir aún hablaba del «bien» y del «mal».

Perturbé esa somnolencia cuando enseñé: lo que es bueno y malo, *eso aún no lo sabe nadie*: —¡a no ser el creador!

---

[250] El capítulo alude continuamente al episodio bíblico de las tablas de la ley. *Vid.* Ex 32, 15 y sigs.

—Mas éste es el que crea la meta del hombre y otorga su sentido y su futuro a la tierra: éste es quien logra que algo sea bueno y malo.

Y yo les mandé que derribaran sus viejas cátedras, y todos los lugares donde se había sentado aquella vieja presunción; les mandé que rieran sobre sus grandes maestros de la virtud y santos y poetas y redentores del mundo.

Les mandé que se rieran de sus sombríos sabios y de aquel que, como un negro espantapájaros, se hubiera posado en el árbol de la vida con actitud reprendedora.

Me situé junto a su gran calle de los sepulcros e incluso junto a la carroña y los buitres[251] —y me reí de todo su pasado y del blando y decaído esplendor de ese pasado.

En verdad, como los predicadores de penitencia y los locos puse el grito en el cielo sobre todo lo que había en ellos de grande y de pequeño, —¡es tan pequeño lo mejor de ellos!, ¡es tan pequeño lo malo en ellos! —así me reía.

¡Así gritaba y reía mi sabio anhelo, que ha nacido en la montaña, una salvaje sabiduría en verdad! —mi gran anhelo de arrebatador vuelo.

Y con frecuencia me arrebató lejos y hacia arriba y más allá y en medio de mi risa: volaba, estremeciéndome, como una saeta, a través de un entusiasmo ebrio de sol:

—hacia futuros lejanos que ningún sueño había divisado aún, hacia sures más cálidos, como artistas no los han soñado jamás: hacia donde dioses danzantes se avergüenzan de toda prenda de ropa:—

—para que yo, en definitiva, hable en parábolas y cojee y tartamudee como los poetas; ¡y en verdad, me avergüenzo de tener que ser aún un poeta!

Hacia donde todo devenir me parecía danza divina y travesura de dioses, y el mundo retrocedía a resguardarse en sí mismo libre y revuelto:—

—como un eterno huir de sí mismos y volverse a buscarse a sí mismos de muchos dioses, como el bendito volverse a contradecir, a oírse a sí mismos, a pertenecerse a sí mismos de muchos dioses:—

hacia donde todo tiempo me parecía una feliz burla del instante, donde la necesidad era la misma libertad que jugaba alegre con el aguijón de la libertad:—

---

[251] *Vid.* Mt 24, 28.

donde volví a encontrar a mi viejo demonio y archienemigo, el espíritu de la pesadez y todo lo que él ha creado: coacción, ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal:—

Pues ¿no debe haber cosas sobre las que se pueda bailar y pasar por encima bailando? ¿No tiene que haber por amor a los ligeros, a los más ligeros de todos —topos y pesados enanos? — —

3

Allí fue también donde recogí del camino la palabra «superhombre», y que el hombre es algo que tiene que ser superado,

—que el hombre es un puente y no una meta: alabándose a sí mismo por su mediodía y su noche, como camino hacia nuevas auroras:

—la palabra de Zaratustra del gran mediodía, y todo lo que yo he suspendido sobre los hombres, como segundas auroras purpúreas.

En verdad, también les he hecho ver nuevas estrellas junto con nuevas noches; y sobre las nubes y el día y la noche tendí yo la risa como una tienda multicolor.

Les he enseñado *mis* anhelos e ilusiones: imaginar y condensar en *una unidad* lo que en el hombre es fragmento y enigma y espantoso azar,—

—como poeta, descifrador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar en el futuro, y a redimir de manera creadora —todo lo que *fue*.

A redimir todo lo pasado en el hombre y a recrear todo lo que «fue» hasta que la voluntad diga: «¡Pero si así lo quise yo! Así lo querré yo»—

—esto es a lo que llamé redención para ellos, sólo a esto les enseñé a llamar redención. — —

Ahora espero *mi* redención, —para ir a ellos por última vez.

Pues aún quiero ir a los hombres una vez más: ¡*entre* ellos quiero declinar, en mi agonía quiero entregarles mi más rico don!

Del sol he aprendido esto, cuando él declina, el inmensamente rico: oro derrama sobre el mar, obteniéndolo de riquezas inagotables,—

—¡de manera que el más pobre de los pescadores rema con remos de oro! Esto, en efecto, lo contemplé una vez y no me cansé de verter lágrimas al contemplarlo.

Como el sol, así quiere declinar Zaratustra: ahora está aquí senta-

do y espera, con viejas tablas rotas a su alrededor y nuevas tablas —a medio escribir.

4

Mira, aquí hay una tabla nueva: pero ¿dónde están mis hermanos, para que la lleven conmigo al valle y la graben en corazones de carne?[252]

Esto es lo que mi gran amor exige a los más lejanos: *¡no seas indulgente con tu prójimo!* El hombre es algo que tiene que ser superado.

Hay muchos caminos y múltiples maneras de superación: ¡mira ahí! Pero sólo un bufón piensa: «El hombre también se puede superar de un salto».

Supérate a ti mismo aun en tu prójimo: ¡y un derecho que puedas robar, no dejes que te lo den!

Lo que tú haces, eso no te lo puede volver a hacer nadie. Mira, no hay venganza.

El que no puede impartirse órdenes a sí mismo, debe obedecer. ¡Y alguno *puede* mandarse a sí mismo, pero falta mucho para que también se obedezca a sí mismo!

5

Así lo quiere el carácter de las almas nobles: no quieren tener nada de balde, y menos que nada, la vida.[253]

Quien pertenece a la chusma, quiere vivir de balde; nosotros, en cambio, a quienes la vida se nos otorgó a sí misma, —¡nosotros siempre pensamos en la mejor forma de *reintegrar*!

Y en verdad, mi noble discurso es el que dice: «Lo que *nos* promete la vida, eso queremos *nosotros* —¡cumplírselo a la vida!».

No se debe querer gozar, donde no se da nada para gozar. Y —¡no se debe *querer* gozar!

Goce e inocencia son, en efecto, las cosas más pudorosas: no quieren ser buscadas. Se debe *tenerlas* —¡pero más bien tenemos que *buscar* culpa y dolor!

---

[252] Expresión bíblica que aparece en Ez 11, 19-20 y 2 Co 3, 3.

[253] Ap 22, 17: «Y si alguno tiene sed, venga y beba de balde, si quiere, del agua de la vida».

6

¡Oh, hermanos míos!, el que es el primero, siempre es sacrificado. Mas ahora nosotros somos los primogénitos.[254]

Todos nosotros sangramos en altares secretos, todos nosotros ardemos y nos asamos en aras de viejas imágenes de ídolos.[255]

Lo mejor de nosotros aún es joven: eso excita los viejos paladares. Nuestra carne es tierna, nuestra piel es piel de cordero: —¡cómo no íbamos a excitar a viejos sacerdotes idólatras!

Aún mora en nuestro interior el viejo sacerdote idólatra, que asa lo mejor de nosotros para un festín. ¡Ay, hermanos míos, cómo no iban a ser víctimas de sacrificio los primogénitos!

Pero así lo quiere nuestro carácter; y yo amo a aquellos que no quieren preservarse. Amo con todo mi amor a los que declinan: pues ellos van más allá.—

7

Ser verdaderos —¡pocos son capaces de eso! ¡Y quien puede, no quiere! Y los que menos pueden son los buenos.

¡Oh, esos buenos! —*Los hombres buenos nunca dicen la verdad;* para el espíritu, ser bueno de esa manera es una enfermedad.

Ceden, estos buenos, se entregan, su corazón repite lo dicho por otros, su fondo obedece: ¡mas quien obedece, *no se oye a sí mismo*!

Todo lo que los buenos llaman malo, tiene que juntarse para que nazca una verdad: ¡oh, hermanos míos!, ¿sois también lo bastante malos para *esa* verdad?

El audaz osar, el largo recelo, el cruel no, el hastío, el seccionar lo viviente —¡cuán raras veces se reúne todo esto! Mas, de esa simiente —¡se engendra la verdad!

¡*Junto* a la mala conciencia ha nacido hasta ahora todo *saber*! ¡Romped, rompedme, hombres del conocimiento, las viejas tablas!

---

[254] *Vid.* Gn 4, 4.

[255] Reminiscencias de Ez 40, 42-43.

8

Cuando el agua tiene pasaderas para vadearla, cuando puentes y pretiles saltan sobre la corriente: en verdad, no se cree a nadie que diga: «Todo fluye».[256]

Hasta los mismos necios le contradicen. «¿Cómo? —dicen los necios—, ¿que todo fluye? ¡Pero si hay puentes y pretiles *sobre* la corriente!

Sobre la corriente todo está fijo, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo lo "bueno" y lo "malo": ¡todo eso está *fijo*!»

Mas cuando llega el duro invierno, el sometedor de ríos, entonces hasta los más bromistas aprenden a recelar; y en verdad, no sólo los necios dicen: «¿No debería —*detenerse todo*?».[257]

«En el fondo todo permanece inmóvil», —ésta es una auténtica enseñanza invernal, una buena cosa para tiempos estériles, un buen consuelo para los que hibernan y para los trashogueros.

«¡En el fondo todo permanece inmóvil!»[258] —¡mas *contra esto* predica el viento tibio que todo lo derrite!

El viento tibio, un toro que no es ningún toro de labranza, —¡un toro furioso, un destructor, que rompe el hielo con cuernos iracundos! Mas el hielo —¡rompe los puentes!

¡Oh, hermanos míos! ¿No fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos los puentes y los pretiles? ¿Quién se *atiene* aún al «bien» y al «mal»?

«¡Ay de nosotros! ¡Salvación! ¡Sopla el viento tibio!» —¡predicad esto, oh, hermanos míos, por todas las calles![259]

9

Existe una vieja ilusión que se llama bien y mal. En torno a adivinos y astrólogos ha girado hasta ahora la rueda de esa ilusión.

---

[256] Palabras célebres del filósofo griego Heráclito, *vid.* Diels-Kranz B 12.91; Diógenes Laercio, IX, 8.

[257] Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, I, 190: «¿Transcurrir? Es como el detenerse de la corriente aprisionada por el hielo».

[258] Alusión a la teoría de Parménides: *vid.* Diels-Kranz B 8, 4.26.38.

[259] *Vid.* Jer 11, 6.

Antaño se creía en adivinos y astrólogos; y *por eso* se creía: «Todo es destino: ¡debes, pues te ves obligado!».

Luego se receló una vez más de todos los adivinos y astrólogos: y *por eso* se creyó: «Todo es libertad: ¡puedes, puesto que quieres!».

¡Oh, hermanos míos!, hasta ahora sólo ha habido ilusiones sobre lo que son las estrellas y el futuro, pero no saber: y *por eso* hasta ahora sólo ha habido ilusiones sobre el bien y el mal, ¡pero no saber!

10

«¡No robarás! ¡No matarás!» —estas palabras se consideraron una vez sagradas; ante ellas se doblaba la rodilla, se inclinaba la cabeza y se quitaban los zapatos.[260]

Mas yo os pregunto: ¿dónde ha habido en el mundo peores ladrones y asesinos que esas palabras sagradas?

¿Acaso no hay en toda vida —robo y asesinato? Y al considerarse sagradas esas palabras, ¿no se asesinó —a la verdad misma?

¿O fue un sermón funerario el que consideró sagrado todo lo que contradecía a la vida y disuadía de ella? —¡Oh, hermanos míos, romped, rompedme las viejas tablas!

11

Ésta es mi compasión por todo lo pasado, el ver: que se ha abandonado,—

—¡se ha abandonado la gracia, el espíritu, la demencia de cada generación que llega y convierte todo lo que fue en un puente para ella!

Podría llegar un gran déspota, un trasgo avispado, que con su gracia y malevolencia domeñase y forzase todo lo pasado: hasta que se convirtiese en puente para él y en presagio y en heraldo y en canto del gallo.

Éste, sin embargo, es el otro peligro y mi otra compasión: —quien pertenece a la chusma, su memoria sólo retrocede hasta el abuelo, —mas con el abuelo cesa el tiempo.

---

[260] *Vid.* Ex 20, 13 y 15.

Así se ha abandonado todo lo pasado: pues podría ocurrir una vez que la chusma se convirtiese en soberana y ahogase todo tiempo en aguas poco profundas.

Por esta razón, ¡oh, hermanos míos!, se necesita una *nueva nobleza* que sea la antagonista de toda chusma y de todo señor despótico y que escriba en tablas nuevas la palabra «noble».

¡Muchos nobles se necesitan, en efecto, y muchos tipos de nobles para que exista la nobleza! O, como dije en otro tiempo, en la parábola: «¡En eso consiste precisamente la divinidad, en que hay dioses, pero no un solo Dios!».

12

¡Oh, hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza y os la muestro! Debéis ser para mí engendradores y criadores y sembradores del futuro,—

—en verdad, no una nueva nobleza que pudierais comprar como los tenderos y con el oro de tenderos: pues poco valor posee todo lo que tiene un precio.

¡Que en lo sucesivo vuestro honor no se funde en el lugar de donde venís, sino en el lugar adonde os dirigís! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quiere ir más allá de vosotros mismos —¡que eso constituya vuestro honor!

En verdad, no que hayáis servido a un príncipe —¡qué importan ya los príncipes!— o que os hayáis convertido en baluarte de lo existente para que se torne más sólido.

No que vuestra estirpe se haya hecho cortesana en las cortes, y hayáis aprendido, variopintos como un flamenco, a permanecer de pie largas horas en estanques de escasa profundidad.

—Pues poder permanecer de pie es un merecimiento en los cortesanos; y todos los cortesanos creen que a la bienaventuranza después de la muerte pertenece —¡el *poder* estar sentado!

Tampoco que un espíritu, que ellos llaman sagrado, condujese a vuestros antepasados a tierras prometidas, que yo no alabo: pues donde creció el peor de todos los árboles, la cruz, —¡en esa tierra nada hay que alabar!

—y en verdad, a todos los sitios a los que ese «espíritu santo» condujo a sus caballeros, siempre se vieron *precedidas* esas expediciones —¡de cabras, gansos, cruzados y chiflados!

¡Oh, hermanos míos, vuestra nobleza no debe mirar hacia atrás, sino hacia *delante*! ¡Expulsados debéis ser de todos los países de vuestros padres y de vuestros antepasados!

Debéis amar la *tierra de vuestros hijos*: sea ese amor vuestra nueva nobleza, —¡lo desconocido, en el mar más lejano! ¡A vuestras velas ordeno que salgan una y otra vez en su busca!

En vuestros hijos debéis *rectificar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡*así* debéis redimir todo lo pasado![261] ¡Esta nueva tabla coloco yo por encima de vosotros!

13

«¿Para qué vivir? ¡Todo es vanidad! Vivir —no es más que trillar paja; vivir —es arder y no calentarse.»

Esa vetusta cháchara aún se considera «sabiduría»; y por ser vieja y oler a moho, *por eso* se la venera más. También el moho ennoblece.

Así les estaba permitido hablar a los niños: ¡ellos *evitan* el fuego porque les ha quemado! Hay mucho infantilismo en los viejos libros de la sabiduría.

Y a quien siempre «trilla paja», ¿cómo podría maldecir el trillar! ¡A esos necios se les debería poner un bozal![262]

¡Pero comer y beber bien, oh, hermanos míos, no es, en verdad, ningún arte fútil! ¡Romped, rompedme las tablas de los siempre descontentos!

14

«Todo es puro para el puro»[263] —así habla el pueblo. Yo, en cambio, os digo: ¡para los cerdos todo se convierte en cerdo!

Por ello los fanáticos y pesimistas de cabeza humillada, a quienes también les cuelga el corazón, predican: «El mismo mundo es un monstruo merdoso».

Pues todos ellos son de espíritu sucio; en especial aquellos que

---

[261] *Vid.* Ex 20, 5.

[262] Reminiscencia de un versículo de la Biblia de Lutero. Dt 25, 4: «No le pondrás bozal al buey que trilla».

[263] Tt 1, 15: «Para los que son puros, todo es puro; en cambio, para los contaminados y los que no tienen fe, nada hay puro».

no tienen ni tranquilidad ni descanso si no ven el mundo *por detrás*, —¡los trasmundanos!

A éstos les digo en la cara, aunque no suene precisamente amable: el mundo se asemeja al hombre en que tiene un trasero, —*¡eso* es verdad!

En el mundo hay mucha mierda: ¡*eso* es verdad! ¡Pero no por ello es el mundo un monstruo merdoso!

Hay sabiduría en eso de que muchas cosas en el mundo huelen mal: ¡la náusea misma genera alas y fuerzas que presienten manantiales!

Incluso en el mejor hay algo nauseabundo; ¡y el mejor aún es algo que tiene que ser superado!

¡Oh, hermanos míos, hay mucha sabiduría en eso de que en el mundo hay mucha mierda!

15

He oído cómo piadosos trasmundanos decían esas sentencias a su conciencia; y en verdad, sin malicia ni falsedad, —aunque en el mundo no hay nada más falso ni más malicioso.

«¡Deja que el mundo sea mundo! ¡Tampoco alces ni *un* dedo en contra de eso!»

«¡Dejad a quien quiera que estrangule y apuñale y raje y trocee a la gente: no alces ni *un* dedo en contra de eso! Así aprenden a renunciar al mundo.»

«Y tu propia razón —a ésa tú mismo debes cogerla por el cuello y estrangularla; pues es una razón de este mundo, —con eso aprendes tú mismo a renunciar al mundo.»—

—¡Romped, rompedme, oh, hermanos míos, estas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruidme las sentencias de los difamadores del mundo!

16

«Quien aprende muchas cosas, olvida todo deseo vehemente» —eso se susurran hoy unas personas a otras en oscuras callejuelas.

«La sabiduría cansa, nada merece la pena, ¡no debes desear!» —esta nueva tabla la he encontrado colgada hasta en mercados públicos.

¡Romped, oh, hermanos míos, rompedme también esta *nueva* tabla! Los cansados del mundo la han colgado allí, y los predicadores de la muerte, y también los guardianes: ¡pues, mirad, también es un sermón en favor de la esclavitud!

Han aprendido mal y no las mejores cosas, y todo demasiado pronto y demasiado deprisa: y han *comido* mal, por ello tienen el estómago descompuesto,—

—un estómago descompuesto es, en efecto, su espíritu: ¡*él* aconseja la muerte! ¡Pues en verdad, hermanos míos, el espíritu es un estómago!

La vida es una fuente de placer: pero para aquel a quien le habla su estómago descompuesto, el padre de la aflicción, para ése todas las fuentes están envenenadas.

Conocer: ¡esto es *placer* para el de voluntad leonina! Pero quien se ha cansado, sólo es «querido», con él juegan todas las olas.

Y así es siempre la índole de los hombres débiles: se pierden a sí mismos en sus caminos. Y al final aún pregunta su fatiga: ¿Para qué recorrimos caminos? ¡Todo da igual!

A los oídos de *éstos* les suena más agradable que se predique: «¡Nada merece la pena! ¡No debéis querer!». Mas éste es un sermón a favor de la esclavitud.

¡Oh, hermanos míos!, como un viento fresco y rugiente viene Zaratustra para todos los cansados del camino; ¡aún hará estornudar a muchas narices!

¡También a través de muros sopla mi aliento libre, y penetra hasta las prisiones y los espíritus presos!

El querer libera: pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y *sólo* debéis aprender para crear!

¡Y también el aprender debéis aprenderlo de mí, el aprender bien! —¡Quien tenga oídos que oiga!

17

Ahí está la barca, —bogando hacia la otra orilla quizá se llegue a la gran nada. —Pero ¿quién quiere embarcarse en ese «quizá»?

¡Ninguno de vosotros quiere subirse a la barca de la muerte! ¡Por qué fingís, entonces, que sois hombres *cansados del mundo*!

¡Cansados del mundo! ¡Y ni siquiera os habéis llegado a sustraer de la tierra! ¡Aún os he encontrado ávidos de tierra, enamorados todavía del estar fatigado de la tierra!

No en vano os cuelga el labio: —¡un pequeño deseo terrenal aún se asienta sobre él! Y en el ojo —¿no nada una nubecilla de inolvidable goce terrenal?

En la tierra hay muchos y buenos inventos, unos útiles, otros agradables: por ellos se ama la tierra.

Y también hay tan buenos inventos que ocurre como con los pechos de mujer: son útiles y agradables a la vez.

¡Mas vosotros, los cansados del mundo! ¡Vosotros, vagos de la tierra! ¡A vosotros se os debería azotar con una fusta! Con los azotes de una fusta se os volverían a animar las piernas.

Pues: si no sois enfermos o tunantes disipados, de los que la tierra está cansada, sois sus astutos perezosos o sus golosos mininos escondidos. Y si no queréis volver a *correr* con alegría: —¡entones debéis salir volando al otro mundo!

Pero se necesita más *valor* para poner punto final que para escribir un nuevo verso: eso lo saben todos los médicos y todos los poetas.

18

¡Oh, hermanos míos, hay tablas que creó la fatiga y tablas que creó la pereza, tablas perezosas: aunque hablan igual, quieren que se las oiga de distinta manera!

¡Mirad aquí, a este hombre desfallecido! Tan sólo le queda un palmo para llegar a su meta, pero a causa del cansancio se ha echado aquí, en el polvo, y ahí permanece obstinado: ¡ese valiente!

A causa del cansancio bosteza del camino y de la tierra y de la meta y de sí mismo: no quiere dar un paso más, —¡ese valiente!

Ahora el sol le abrasa, y los perros lamen su sudor,[264] mas él yace ahí en su obstinación y prefiere desfallecer:—

—¡desfallecer cuando le falta un palmo para llegar a su meta! En verdad, tendréis que subirlo cogido de los pelos hasta su cielo,[265] —¡a ese héroe!

Aún mejor, dejadlo yacer ahí, donde se ha tendido, para que le llegue el sueño, el consolador, con una lluvia refrescante y murmuradora:

---

[264] Alusión a Lc 16, 21. *Vid.* asimismo Diógenes Laercio, IX, 4, sobre la muerte de Heráclito.

[265] Ez 8, 3: «Extendió una especie de mano, me agarró por los cabellos, y el espíritu me elevó entre la tierra y el cielo, y me llevó, en visión divina, a Jerusalén [...]».

Dejadlo yacer hasta que se despierte por sí mismo, —¡hasta que él mismo desdiga todo cansancio y lo que de él enseñaba fatiga!

Tan sólo, hermanos míos, ahuyentad de él a los perros, a los vagos hipócritas y a todo ese enjambre de sabandijas:—

—a todo ese enjambre de sabandijas de los «educados» que se regala con el sudor de cada héroe.

19

Trazo círculos a mi alrededor y fronteras sagradas; cada vez es menor el número de los que suben conmigo a montañas cada vez más altas, —yo construyo una cordillera compuesta de montañas cada vez más sagradas.—

Mas, adondequiera que subáis conmigo, ¡oh, hermanos míos, tened cuidado de que no suba con vosotros un *parásito*!

Parásito: es un bicho rastrero y escurridizo que quiere engordar de vuestros rincones heridos y enfermos.

Y su arte consiste en adivinar en las almas ascendentes dónde están cansadas: en vuestra aflicción y disgusto, en vuestro delicado pudor hace su repugnante nido.[166]

Donde el fuerte es débil, y donde el noble es demasiado condescendiente, —ahí construye su repugnante nido: el parásito vive donde el grande tiene pequeñas heridas ocultas.

¿Cuál es la especie más elevada de todo lo existente y la más baja? El parásito es la más baja; pero quien pertenece a la más elevada, alimenta a la mayor parte de los parásitos.

El alma, en efecto, que tiene la escala más larga y es la que puede descender más:[167] ¿cómo no deberían asentarse en ella la mayoría de los parásitos?—

—el alma más vasta, la que más lejos puede correr y perderse y vagar dentro de sí; la más necesaria, que por puro placer se precipita en el azar:—

---

[166] *Vid. El caso Wagner*, 3: «En muchos casos del amor femenino, y quizá precisamente en los más famosos, el amor no es más que un fino parasitismo, un anidar en un alma ajena, a veces en una carne ajena —¡ay! ¡Y cuántas veces a costa del "hospedero"!».

[167] Reminiscencia de Gn 28, 12.

—el alma existente que se sumerge en el devenir; la poseedora, la que quiere sumirse en el querer y el desear:—

—la que huye de sí misma, la que se da alcance a sí misma en los círculos más amplios; el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necedad:—

—la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo: —¡oh!, ¿cómo no iba a tener el *alma más elevada* los peores parásitos?

20

¡Oh, hermanos míos! ¿Acaso soy cruel? Pero yo digo: ¡a lo que cae, habría, además, que darle un empujón!

Todas las cosas de hoy —caen, decaen: ¡quién querría detenerlas! Pero yo —¡yo *quiero*, además, empujarlas!

¿Conocéis el placer que hace rodar las piedras por escarpadas profundidades?[268] —Estos hombres de hoy: ¡mirad cómo ruedan hacia mis profundidades!

¡Soy un preludio de jugadores mejores, oh, hermanos míos! ¡Un ejemplo! ¡*Obrad* según mi ejemplo![269]

Y a quien no le enseñéis a volar, enseñadle —*¡a caer más rápido!*

21

Amo a los valientes: pero no basta ser un espadachín —¡también hay que *saber a quién* se le dan las estocadas!

Y con frecuencia hay más valentía en contenerse y pasar de largo: ¡y así reservarse para un enemigo más digno!

Debéis tener sólo enemigos que se puedan odiar, pero no enemigos para despreciar: debéis estar orgullosos de vuestro enemigo: así lo he enseñado ya una vez.

¡Oh, amigos míos, os debéis reservar para un enemigo más digno: por eso tenéis que pasar de largo junto a muchas cosas,—

---

[268] Tal vez reminiscencia de Ex 32, 19.

[269] *Vid.* Jn 13, 15.

—en especial junto a mucha chusma, que os alborota los oídos hablándoos del pueblo y de pueblos!

¡Mantened vuestra mirada libre de sus pros y sus contras! En ellos hay mucha justicia, mucha injusticia: quien lo presencia, se enfurece.

Mirar, golpear —las dos cosas deben ser una y la misma cosa: ¡por eso retiraos a los bosques y dejad que duerma vuestra espada!

¡Id por *vuestros* caminos! ¡Y dejad que el pueblo y los pueblos vayan por los suyos! —¡oscuros caminos, en verdad, en los que ni siquiera relampaguea ya una esperanza!

¡Que domine el tendero allí donde todo lo que brilla —es oro de tenderos! Ha pasado el tiempo de los reyes:[270] lo que hoy se llama pueblo, no se merece a ningún rey.

Mirad cómo estos pueblos imitan ahora a los tenderos: ¡buscan las más pequeñas ventajas en todas las inmundicias!

Se acechan mutuamente, se espían, —a esto lo llaman «buena vecindad». ¡Oh, feliz tiempo lejano, en el que un pueblo se decía a sí mismo: «Quiero ser —*soberano* de otros pueblos»!

Pues, hermanos míos: ¡lo mejor debe dominar, lo mejor también *quiere* dominar! Y donde la enseñanza es otra, —allí— *¡falta* lo mejor!

22

¡Ay, si ellos tuvieran pan de balde! ¡Hacia dónde gritarían! Su manutención —es su verdadero entretenimiento; ¡y deben tenerlo difícil!

Son depredadores: ¡en su «trabajar» —aún hay robo, en su «retribución» —también hay engaño! ¡Por eso mismo deben tenerlo difícil!

Por lo tanto, deben ser mejores depredadores, más ágiles y astutos, *más semejantes al hombre*: en efecto, el hombre es el mejor depredador.

A todos los animales les ha robado ya el hombre sus virtudes: el resultado es que de todos los animales ha sido el hombre quien más difícil lo ha tenido.

---

[270] Nietzsche cita a Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, 1, pág. 178: «*Es ist die Zeit der Könige nicht mehr!*».

Tan sólo las aves están por encima de él. Y si el hombre aprendiera a volar, ¡ay!, ¡*hacia qué altura* —volaría su placer depredador!

23

Así quiero que sean el hombre y la mujer: apto para la guerra él, apta para el parto ella, mas los dos aptos para danzar con la cabeza y con las piernas.

¡Y consideremos perdido el día en que no hayamos bailado una vez! ¡Y sea falsa para nosotros toda verdad en la que no haya habido *una* risa!

24

Vuestro enlace matrimonial: ¡cuidad de que no sea una *alianza* precipitada! Pactáis demasiado deprisa: de ahí surge —¡la ruptura matrimonial!

¡Y es mejor la ruptura matrimonial que la doblez matrimonial o la mentira matrimonial! —Así me dijo una vez una mujer: «He quebrantado el matrimonio, pero antes ¡el matrimonio me había quebrantado a mí!».

Siempre he encontrado que los mal emparejados eran los más rencorosos: hacen pagar a todo el mundo que ya no pueden correr solos.

Por esta causa quiero que los honestos se digan unos a otros: «Nos amamos: ¡*veamos* si podemos mantener nuestro amor! ¿O acaso debe ser nuestra promesa una equivocación?».

—«¡Dadnos un plazo y un pequeño matrimonio para ver si valemos para un gran matrimonio! ¡Es una gran cosa estar siempre entre dos!»

Eso es lo que aconsejo a todos los honestos; ¡y qué sería entonces mi amor al superhombre y a todo lo que debe venir, si aconsejara y hablara de otra manera!

No sólo a seguiros procreando, sino a procrearos hacia arriba —¡que a eso, hermanos míos, os ayude el jardín del matrimonio!

25

El que ha terminado por conocer los viejos orígenes, he aquí que al final buscará fuentes del futuro y nuevos orígenes.—

¡Oh, hermanos míos!, no pasará mucho tiempo antes de que surjan nuevos pueblos y nuevos manantiales se precipiten ruidosamente en nuevas profundidades.

El terremoto, en efecto, —sepulta muchas fuentes y causa mucho desfallecimiento: mas también saca a la luz fuerzas internas y secretos ocultos.

El terremoto revela nuevos manantiales. En el terremoto de viejos pueblos emergen nuevos manantiales.

Y en torno a quien grita: «¡Mirad una fuente para muchos sedientos, *un* corazón para muchos anhelantes, una voluntad para muchos instrumentos!»: —se reúne un pueblo, esto es: muchos experimentadores.

Quién puede ordenar, quién tiene que obedecer —*¡eso es lo que aquí se experimenta!* ¡Ay, con qué búsquedas y adivinaciones y fracasos y aprendizajes y nuevos ensayos tan prolongados!

La sociedad humana: es un experimento, así lo enseño yo —una larga búsqueda: ¡mas ella busca al hombre que ordene!—

—un experimento, ¡oh, hermanos míos! ¡Y *no* un «contrato»![271] ¡Romped, rompedme esas palabras de los corazones débiles y de los que se quedan a medias!

26

¡Oh, hermanos míos! ¿En quiénes reside el mayor peligro para el futuro de los hombres? ¿No es acaso en los buenos y justos?—

—en aquellos que dicen y sienten en su corazón: «Nosotros ya sabemos lo que es bueno y justo, incluso lo tenemos; ¡ay de aquellos que continúan buscando aquí!».

Y sean cuales sean los daños que causen los malvados: ¡el daño de los buenos es el más perjudicial!

Y sean cuales sean los daños que causen los difamadores del mundo: ¡el daño de los buenos es el más perjudicial!

¡Oh, hermanos míos, en una ocasión uno miró en el corazón de los buenos y de los justos y dijo: «Son fariseos». Pero nadie le entendió.[272]

---

[271] Rechazo de la teoría contractual del filósofo Rousseau.

[272] Compárese con Mt 5, 20 y Lc 18, 9-14.

Mas ésta es la verdad: los buenos *tienen que ser* fariseos, —¡no tienen otra elección![273]

¡Los buenos *tienen* que crucificar a quien se inventa su propia virtud! ¡Ésta es la verdad!

Mas el segundo, que descubrió su país, el país, el corazón y la tierra de los buenos y los justos: ése fue el que preguntó: «¿A quién es al que más odian?».

Al *creador* es al que más odian: a quien rompe las tablas y los viejos valores, al rompedor —¡a ése le llaman criminal!

Los buenos, en efecto, —no *pueden* crear: siempre son el principio del final:—

—ellos crucifican a quien escribe nuevos valores en nuevas tablas, sacrifican el futuro *a sí mismos*, —¡crucifican todo el futuro de los hombres!

Los buenos —siempre han sido el principio del final.—

27

Oh, hermanos míos, ¿habéis comprendido también estas palabras? ¿Y lo que una vez dije del «último hombre»?— —

¿En quién reside el mayor peligro para todo el futuro de los hombres? ¿No es en los buenos y justos?

¡Romped, rompedme a los buenos y justos! —¡Oh, hermanos míos!, ¿habéis entendido también estas palabras?

28

¿Huís de mí? ¿Os habéis asustado? ¿Tembláis ante estas palabras?

¡Oh, hermanos míos!, cuando os he incitado a que rompierais a los buenos y las tablas de los buenos: sólo entonces es cuando yo he embarcado al hombre en su alta mar.

Y es ahora cuando le llega el gran susto, el gran mirar en derredor, la gran enfermedad, la gran náusea, el gran mareo en el mar.

Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; ha-

---

[273] En *Más allá del bien y del mal*, 135: «El fariseísmo no es una degeneración de la virtud; es, por el contrario, y en gran parte, su condición».

bíais nacido en mentiras de los buenos,[274] y os habíais sentido seguros. Todo ha sido falseado y deformado hasta el fondo por los buenos.

Mas quien ha descubierto la tierra «hombre», también ha descubierto la tierra «Futuro de los Hombres». Ahora debéis ser navegantes para mí, ¡navegantes osados y pacientes!

¡Caminadme erguidos, oh, hermanos míos, aprended a caminar erguidos! El mar se encrespa: muchos quieren volver a enderezarse apoyándose en vosotros.

El mar se encrespa: todo está en el mar. ¡Muy bien! ¡Adelante! ¡Corazones de viejo lobo de mar!

¡Qué importa la patria! Nuestro timón quiere dirigirse hacia donde está la *patria de nuestros hijos*: ¡hacia allá, más encrespado que el mar, se lanza nuestro gran anhelo!

29

«¡Por qué tan duro! —dijo una vez al diamante el carbón de cocina—; ¿acaso no somos parientes cercanos?»

¿Por qué tan blando? ¡Oh, hermanos míos, así os pregunto yo! ¿Acaso no sois —mis hermanos?

¿Por qué tan blandos, tan flojos y dispuestos a ceder? ¿Por qué hay tanta retractación y mentira en vuestro corazón? ¿Y tan poco destino en vuestra mirada?

Y si no queréis ser destinos ni implacables: ¿cómo podréis —vencer conmigo?

Y si vuestra dureza no quiere destellar y cortar y abrir: ¿cómo podréis algún día —crear conmigo?

Los creadores, en efecto, son duros. Y una bendición debe pareceros apretar vuestra mano sobre milenios como si fueran de cera,—

—una bendición, escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, —sobre algo más duro que el bronce, más noble que el bronce. Sólo lo duro del todo es lo más noble de todo.

Esta nueva tabla, ¡oh, hermanos míos!, la coloco yo sobre vuestras cabezas: *¡endureceos!*—

[274] Reminiscencia de Sal 51, 7.

30

¡Oh, tú, voluntad mía! ¡Tú, giro de toda necesidad, tú, necesidad *mía*! ¡Salvaguárdame de toda victoria pequeña!

¡Tú, providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás por encima de mí! ¡Salvaguárdame y resérvame para un gran destino!

Y tu última grandeza, voluntad mía, resérvatela para tu último destino, —¡para ser inexorable *en* tu victoria! ¡Ay, quién no ha sucumbido a su victoria!

¡Ay, qué mirada no se oscureció en este ebrio ocaso! ¡Ay, qué pie no vaciló y olvidó en la victoria —el estar de pie!—

—Que yo esté un día dispuesto y maduro en el gran mediodía: dispuesto y maduro como el bronce ardiente, como nube preñada de rayos y como ubre hinchada de leche:—

—dispuesto para mí mismo y para mi voluntad más oculta: un arco anhelante de su flecha; una flecha anhelante de su estrella:—

—una estrella dispuesta y madura en su mediodía, ardiente, penetrada, dichosa por destructoras saetas solares:—

—un sol y una inexorable voluntad solar, ¡dispuestos a destruir en la victoria!

¡Oh, voluntad, giro de toda necesidad, tú, *mi* exigencia! ¡Resérvame para *una* gran victoria! — —

Así habló Zaratustra.

EL CONVALECIENTE[275]

1

Una mañana, no mucho después del regreso a su caverna, Zaratustra saltó del lecho como un loco, gritó con una voz terrible y se comportó como si aún hubiese alguien en el lecho que no quisiera levantarse; y la voz de Zaratustra retumbó tanto, que sus animales acudieron asustados, y de las cuevas y guaridas vecinas a la caverna de Zaratustra salieron todos los animales —volando, aleteando, reptando, saltando, según el tipo de pata o ala que les hubiese tocado en suerte. Mas Zaratustra dijo estas palabras:

«¡Asciende de mi profundidad, pensamiento abismal! Yo soy tu gallo y tu aurora, soñoliento gusano: ¡arriba!, ¡arriba! ¡Mi voz como el cacareo de un gallo ya te ha debido despertar!

¡Libera tus oídos de ligaduras!: ¡escucha! ¡Pues yo quiero escucharte! ¡Arriba! ¡Aquí hay truenos suficientes incluso para que los sepulcros también aprendan a escuchar!

¡Y restriégate de los ojos el sueño y toda estulticia y ceguera! Escúchame también con tus ojos: mi voz es un remedio incluso para los ciegos de nacimiento.

---

[275] Otro título pensado por Nietzsche para este capítulo: «La evocación». Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 102: «Al final de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* encontramos un apartado con el título "El convaleciente". Éste es Zaratustra. Pero ¿qué significa "el convaleciente"? "Convalecer" es la misma palabra que en griego significa: volver a la patria; nostalgia es el dolor por la patria. "El convaleciente" es aquel que se prepara para volver a la patria, esto es, para regresar a su destino. El convaleciente está en camino hacia sí mismo, de manera que puede decir de sí, quién es».

Y una vez despierto, deberías permanecer eternamente despierto. No le va a *mi* carácter despertar del sueño a tatarabuelas para decirles —¡podéis seguir durmiendo![276]

¿Te agitas, te estiras, roncas? ¡Arriba! ¡Arriba! Nada de roncarme —¡tienes que hablarme! ¡Te llama Zaratustra, el ateo!

¡Yo, Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo —te llamo a ti, a mi pensamiento más abismal![277]

¡Salve! Ya vienes —¡te oigo! ¡Mi abismo *habla*, he girado mi última voluntad para que mire hacia la luz!

¡Salve! ¡Dame la mano! — — ¡Ay! ¡Deja! ¡Ay, ay! —Náusea, náusea, náusea — — —¡ay de mí!».[278]

2

Mas, apenas había pronunciado Zaratustra estas palabras, cuando se derrumbó como un muerto y permaneció largo tiempo como un muerto. Cuando volvió en sí, estaba pálido y temblaba y siguió echado y no quiso ni comer ni beber durante largo tiempo. Siete días le duró ese estado. Pero sus animales no lo abandonaron ni de día ni de noche, a no ser mientras el águila volaba para traer alimento.[279] Y lo que recogía y robaba, lo colocaba en el lecho de Zaratustra: de manera que éste acabó por yacer entre bayas rojas y amarillas, entre racimos de uvas, manzanas de rosa, hierbas aromáticas y piñas. A sus pies se encontraban extendidos dos corderos que el águila había robado con gran esfuerzo a su pastor.

---

[276] *El caso Wagner*, 9: «Todo un acto sin voz femenina —¡eso es imposible! Pero las "heroínas" no son libres por el momento. ¿Qué hace Wagner? Él emancipa a la mujer más vieja del mundo, a Erda: "¡Arriba, vieja abuela! ¡Hay que cantar!". Erda canta. Wagner ha logrado su propósito. Enseguida vuelve a suprimir a la vieja». Nietzsche hace una parodia de un pasaje perteneciente al drama musical wagneriano *Sigfrido* (III, 1), de la tetralogía de los Nibelungos, en el que Wotan despierta a Erda, la mujer eterna, primigenia y omnisciente, para sostener con ella un diálogo referente a Brunilda.

[277] A F. Overbeck, el 22 de febrero de 1883: «¡No! ¡Esta vida! ¡Y yo soy el abogado de la vida!».

[278] Compárese con la evocación del espíritu de la tierra en el *Fausto* de Goethe (I, 460 y sigs.).

[279] Athenaios transmite en sus *Deipnosophistae* (XI 49 1b) la leyenda de que el pequeño y desvalido Zeus, mantenido oculto de su padre, era alimentado por un águila.

Finalmente, transcurridos siete días, Zaratustra se incorporó en su lecho, tomó en la mano una manzana de rosa, la olió y encontró agradable su olor.[280] Entonces sus animales creyeron llegado el momento de hablar con él.

«¡Oh, Zaratustra! —dijeron—, ya llevas siete días así, con los ojos pesados: ¿no crees llegado el momento de volver a levantarte?

Sal de tu caverna: el mundo te espera como un jardín. El viento juega con densos aromas que llegan hasta ti; y todos los arroyos quisieran seguirte.

Todas las cosas te anhelan por haber permanecido solo siete días, —¡sal de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!

¿Acaso ha acudido a ti un nuevo conocimiento, un conocimiento amargo y pesado? Como masa acedada yacías, tu alma se hinchaba y rebosaba por todos sus bordes.»—

—«¡Oh, animales míos! —respondió Zaratustra—, ¡seguid conversando así y dejad que os escuche! Me refresca tanto que converséis: donde se conversa, allí el mundo es para mí ya como un jardín.

Qué encantador es que existan palabras y sonidos: ¿acaso palabras y sonidos no son arcos iris y puentes imaginarios tendidos entre lo eternamente separado?

A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es el alma de otro un trasmundo.

Precisamente entre las cosas más parecidas es donde la apariencia miente de la forma más bella; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.

Para mí —¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No hay ningún fuera! Pero esto lo olvidamos en cuanto resuenan todos los sonidos; ¡qué encantador es que podamos olvidar!

¿No se han dado nombres y sonidos a las cosas para que el hombre se reconforte en las cosas? Es una bella necedad, el hablar: al hablar danza el hombre sobre todas las cosas.

¡Qué encantadores son el hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos danza nuestra alma sobre multicolores arcos iris.—

—«¡Oh, Zaratustra! —dijeron a continuación los animales—, todas las cosas danzan por sí mismas para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y se van —y regresan.

[280] Probable reminiscencia de Gn 1, 31.

Todo se va, todo regresa; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente sigue su curso el año del ser.

Todo se rompe, todo se vuelve a ensamblar; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se separa, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; alrededor de todo Aquí gira la bola allí. El medio está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.»—

«¡Oh, vosotros, pícaros, sois como organillos! —respondió Zaratustra, y volvió a sonreír—, qué bien sabéis lo que tuvo que consumarse en siete días:—

—¡Y cómo aquel monstruo se introdujo en mi garganta y me asfixiaba! Pero yo le arranqué la cabeza de un mordisco y la escupí lejos de mí.

Y vosotros, —¿vosotros habéis hecho ya una canción de organillo sobre ello? Mas ahora yazco aquí, cansado de ese mordisco y de haber escupido su cabeza, aún enfermo de la propia salvación.

¿Y vosotros lo habéis contemplado todo? ¡Oh, animales míos! ¿También vosotros sois crueles? ¿Habéis querido mirar mi gran dolor, como hacen los hombres? El hombre es, en efecto, el más cruel de todos los animales.

Cuando mejor se ha sentido el hombre en la tierra hasta ahora ha sido como espectador de dramas, corridas de toros y crucifixiones; y cuando inventó el infierno, he aquí que el infierno fue su cielo en la tierra.

Cuando el gran hombre grita—: se apresura el pequeño; y la lengua le cuelga hasta el cuello de voluptuosidad. Mas él lo llama su "compasión".

El hombre pequeño, ante todo el poeta —¡con qué celo acusa a la vida con sus palabras! ¡Escuchadle, pero no dejéis de oír el placer que hay en todo acusar!

A esos acusadores de la vida: la vida los supera con un pestañeo. "¿Me amas? —dice la descarada—; espera un poco, todavía no tengo tiempo para ti."

El hombre es para sí mismo el animal más cruel; y en todo lo que se llama "pecador", "portador de la cruz" y "penitente", ¡no dejéis de oír la voluptuosidad que hay en ese quejarse y acusar!

Y yo mismo —¿quiero ser por ello el acusador del hombre? ¡Ay, animales míos!, sólo esto he aprendido hasta ahora, que el hombre, para su beneficio, necesita lo peor que hay en él,—

—que todo lo peor es su mejor *fuerza* y la piedra más dura para el supremo creador; y que el hombre se debe volver mejor y peor:—

El madero del martirio al que yo estaba sujeto no era el que yo supiese: el hombre es malo, —sino el que yo gritase, como nadie aún ha gritado:

"¡Ay, que hasta lo peor en él sea tan pequeño! ¡Ay, que hasta lo mejor en él sea tan pequeño!"

El gran hastío del hombre —él era el que me asfixiaba y el que se me había introducido en la garganta, y lo que el adivino había profetizado: "Todo es igual, nada merece la pena, el saber asfixia".

Un gran crepúsculo renqueaba ante mí, una tristeza mortalmente cansada y ebria de muerte, que hablaba con una boca bostezante:

"Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño" —así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía dormirse.

En una cueva se transformó para mí la tierra de los hombres, su pecho se hundió, todo lo viviente se convirtió para mí en moho humano y en huesos y en un pasado putrefacto.

Mi suspirar se sentaba sobre todos los sepulcros de los hombres y no se podía levantar más; mi suspirar y mi preguntar presagiaban un desastre y estrangulaban y roían y se quejaban noche y día:

—"¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!".

Una vez los vi a los dos desnudos, al hombre más grande y al más pequeño: demasiado similares, —¡aún demasiado humano el más grande!

¡Demasiado pequeño el más grande! —¡Éste era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno del más pequeño! —¡Éste era mi hastío de toda existencia!

¡Ay, náusea, náusea, náusea!» — — Así habló Zaratustra, y suspiró y se estremeció: pues se acordaba de su enfermedad. Pero sus animales no dejaron que siguiera hablando.

«¡No sigas hablando, convaleciente! —así le respondieron sus animales—, sino sal a donde el mundo te espera como un jardín.

¡Sal afuera, a las rosas y a las abejas y a las bandadas de palomas! Mas, en especial, a los pájaros cantores, ¡para que aprendas de ellos a *cantar*!

Cantar es, en efecto, algo propio de convalecientes; al sano le gusta hablar. Y aun cuando el sano también quiere canciones, quiere otras distintas que el convaleciente.»

—«¡Oh, pícaros y organillos, callad! —respondió Zaratustra, y se rió de sus animales—. ¡Qué bien sabéis el consuelo que inventé para mí en siete días!

Que debo volver a cantar, —*ése* fue el consuelo que me inventé, y mi curación: ¿queréis hacer también de ella una vez más una canción de organillo?»

—«No sigas hablando —volvieron a responderle sus animales—; ¡es preferible, convaleciente, que te hagas primero una lira, una nueva lira!

¡Pues mira, oh, Zaratustra! Para tus nuevas canciones necesitas liras nuevas.

Canta y ahoga el ruido con tus quejidos, ¡oh, Zaratustra!, cura tu alma con nuevas canciones: ¡para que puedas soportar tu gran destino, un destino que no ha tenido hasta ahora ningún hombre!

Pues tus animales saben bien, ¡oh, Zaratustra!, quién eres tú y quién habrás de ser: atiende, *tú eres el maestro del eterno retorno*—,[281] ¡ése es ahora *tu* destino!

---

[281] Nietzsche consideró su pensamiento del «eterno retorno» como el núcleo fundamental de su mensaje en el *Zaratustra*. No obstante, permaneció en su obra un concepto difuso y confuso de perfiles desiguales. La idea en general no supone ninguna novedad, la Antigüedad ya conocía la noción de que el curso del mundo se repetía en ciclos idénticos. La encontramos en Heráclito y en los estoicos, a quienes Nietzsche se remite expresamente en *Ecce Homo*, y también en los pitagóricos. Entre los estoicos, Zenón y Crisipo defendieron una repetición exacta de la vida humana, basándose en una identidad numérica. Nietzsche también pudo encontrar fuentes de inspiración en la cosmología hindú. En Schopenhauer hallamos una noción emparentada: «*eadem, sed aliter*». Quizá la novedad en Nietzsche sea la importancia que adquiere esta doctrina en referencia a la existencia del hombre, su radicalidad como fundamento de una cosmovisión, y su específica hostilidad contra el pensamiento finalista cristiano. Que todo lo que ocurre se repita de manera idéntica no debe generar un sentimiento de indiferencia, sino lo contrario, cada instante posee una importancia absoluta. De la alabanza de la «*vita venturi seculi*», se pasa al principio existencial: «*non alia, sed haec vita sempiterna*». Por añadidura, Nietzsche no dudó en poetizar e idealizar el momento en que se supone llegó a él esta «suprema forma de la afirmación». En 1881, en una de sus largas caminatas a orillas del lago Silvaplana, como cuenta en *Ecce Homo*, tuvo esta «visión», sólo comparable a la de san Pablo en Damasco. En la primera anotación del suceso se puede leer, bajo el título «El regreso de lo idéntico. Esbozo», a lo que añadió la fecha y el lugar, «principios de agosto de 1881, en Sils María», y la localización poética «a 6.000 pies sobre el mar y más elevado sobre todas las cosas humanas», que la idea del eterno retorno incide decisivamente en todas las particularidades de nuestra vida:

«1. La asimilación de los errores fundamentales.

El que tú seas el primero en enseñar esa doctrina, —¡cómo no iba a ser ese gran destino tu máximo peligro y tu máxima enfermedad!

Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros mismos con ellas, y que nosotros ya hemos existido infinitas veces, y todas las cosas con nosotros.

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, una monstruosidad de gran año: él debe girar una y otra vez de forma renovada, como un reloj de arena, para que vuelva a transcurrir y a vaciarse:—

---

2. La asimilación de las pasiones.

3. La asimilación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento.)

4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento de la vida, humillación, debilidad —tránsito.

5. El nuevo *peso pesado: el eterno retorno de lo idéntico*. Infinita importancia de nuestro saber, de nuestro equivocarnos, de nuestras costumbres, formas de vida para todo lo que viene. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida —nosotros, que hemos pasado la gran parte de ella en la más esencial ignorancia? *Enseñamos la doctrina* —es el remedio más fuerte para asimilarla en nosotros mismos. Nuestra suerte de dicha, como maestros de la más grande doctrina».

Pero Nietzsche no quiso quedarse en una intuición o en una visión, esto es, en una explicación «mitológica», sino que consideró esta doctrina como «la más científica de todas las hipótesis posibles». Para ello profundizó en cierta literatura científica como la obra sobre termodinámica de Julius Robert Mayer, *Mechanik der Wärme*. Es muy posible que también conociera los escritos de Helmholtz y Ernst Mach, entre otros. No obstante, nunca publicó sus fundamentos cosmológicos, que quedaron entre sus escritos póstumos. Aquí citamos el fragmento más representativo: «La medida de la fuerza del universo es determinada, "no infinita": ¡guardémonos de semejantes disparates del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza son, ciertamente, enormemente fuertes y prácticamente "inmensurables", pero en todo caso también determinados y no infinitos. Mas el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, es infinito, esto es, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: —hasta este instante ya ha transcurrido una infinitud, esto es, todos los posibles desarrollos ya deben de haberse producido. En consecuencia, el desarrollo instantáneo debe ser una repetición y así también la que él alumbró y la que surge de ésta y así en adelante y hacia atrás. Todo ha estado aquí innumerables veces, en tanto que la situación general de todas las fuerzas siempre regresa». (GOA, Nachlass XII, 51)

En Emerson podemos leer también lo que George Stack considera una versión embrional del mito del eterno retorno: «*Flow, flow the waves hated, / Acursed, adored, / The waves of mutation; / No anchorage is. / / When thou dost return / On the wave's circulation, / Beholding the shimmer, / The wild dissipation, / And, out of endeavor / To change and to flow, / The gas becomes solid, / And phantoms and nothings / Return to be things, / And endless imbroglio / Is law and the world,— / Then first shalt thou know, / That in the wild turmoil, / Horsed on the Proteus, / Thou ridest to power, / And to endurance*». Muchas veces se olvida que la teoría del eterno retorno ya en el verano de 1887 comenzó a parecerle a Nietzsche inconsistente, tanto que fue desapareciendo de su ámbito de interés y apenas se menciona en sus últimos escritos.

—de manera que todos estos años son iguales a sí mismos, en lo más grande y en lo más pequeño, —y nosotros mismos somos iguales a nosotros mismos en cada año, en lo más grande y en lo más pequeño.

Y si quisieras morir ahora, ¡oh, Zaratustra!, mira, también sabemos cómo te hablarías a ti mismo: —¡mas tus animales te piden que no mueras todavía!

Hablarías sin temblar, más bien suspirando de dicha: ¡pues se te habría quitado, a ti, al más paciente de los hombres, un gran peso y un gran sofoco!

"Ahora muero y desaparezco —dirías—, y en un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos.

Pero el nudo de las causas, en el que yo me hallo enredado, retorna, —¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.

Yo retornaré, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente —*no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida similar:

—yo retornaré eternamente a esta idéntica y misma vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para volver a enseñar el eterno retorno de todas las cosas,—

—para decir de nuevo las palabras del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres.

Yo he pronunciado mi palabra, y quedo destruido por su causa: así lo quiere mi suerte eterna, —¡sucumbo como anunciador!

Ha llegado la hora de que se bendiga a sí mismo el que se hunde en su ocaso. Así —*finaliza* el ocaso de Zaratustra".»—

Una vez que los animales hubieron pronunciado estas palabras, callaron y esperaron a que Zaratustra les dijera algo: pero Zaratustra no oyó que ellos callaban. Antes bien, permaneció en silencio, con los ojos cerrados, similar a un durmiente, aunque no dormía: pues precisamente en ese instante conversaba con su alma. Mas la serpiente y el águila, al encontrarlo tan silencioso, honraron el gran silencio que lo rodeaba y se apartaron con cautela de él.

DEL GRAN ANHELO[282]

¡Oh, alma mía![283] Yo te he enseñado a decir «hoy» como se dice «alguna vez» y «antaño» y a ejecutar tu danza en corro sobre todo aquí y ahí y allá.

¡Oh, alma mía! Yo te he redimido de todos los rincones, yo he quitado de ti el polvo, las arañas y la penumbra.

¡Oh, alma mía! Yo he lavado de ti el pequeño pudor y la virtud

---

[282] Nietzsche también pensó poner a este capítulo el título «Ariadna». Entre los comentaristas se sigue discutiendo qué personalidad podía ocultarse bajo este seudónimo. Köselitz pensó al principio que se trataba de Wagner. El 29 de mayo de 1890 escribía a Overbeck: «Sobre la metamorfosis de la canción del mago en una canción de Ariadna se encontrará posiblemente otra oportunidad para hablar. Una referencia a Ariadna, Teseo y Dioniso se encuentra ya en una parte temprana de Zaratustra (que no tengo aquí). El significado es el siguiente: cuando Nietzsche sólo era *héroe* (Teseo), se alejó de Ariadna (Wagner); pero como se convirtió en superhéroe, en *dios* (Dioniso), vuelve a acercarse a ella, —sin enemistad, sin compasión, pero advirtiendo: ¡por mi causa sucumbirás, yo soy tu laberinto!». Pero un año más tarde, Peter Gast cambió de opinión y escribió desde Venecia, el 20 de abril de 1891: «Sobre el poema Zaratustra IV, pág. 26 (que por lo demás he impreso según las mejoras del manuscrito que me envió el último verano) quisiera anunciarle, querido señor profesor, que la señora Förster me dijo que se había encontrado en Berlín con la señora Wagner y que había sabido por ella que Nietzsche en enero del 89 le había enviado desde Turín una nota con el contenido:

"*¡Ariadna, te amo! Dioniso*".

Con esto parece hacerse más comprensible la transformación de la canción del mago en un "Lamento de Ariadna". No es Wagner, pues, la Ariadna, sino Cosima; —Wagner es Teseo; Nietzsche, Dioniso [...]».

A pesar de esta declaración, el misterio continúa, pues Nietzsche en *Ecce Homo* afirma que nadie excepto él sabe «qué» es Ariadna.

[283] Típica invocación bíblica, *vid.* Sal 103, 1.

de los rincones y te persuadí a permanecer desnuda ante los ojos del sol.

Con la tormenta llamada «espíritu» soplé sobre tu ondulado mar: disipé todas las nubes, yo mismo estrangulé al estrangulador que se llama «pecado».

¡Oh, alma mía! Te he concedido el derecho de decir «no» como la tormenta y de decir «sí» como el cielo abierto dice sí: silenciosa como la luz estás tú ahora y atraviesas tormentas de negación.

¡Oh, alma mía! Te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado. ¿Y quién conoce como tú la voluptuosidad de lo futuro?

¡Oh, alma mía! Te he enseñado el despreciar que no viene como una carcoma, el grande, el amoroso despreciar, el que más ama allí donde más se desprecia.

¡Oh, alma mía! Te he enseñado a persuadir para que tú misma persuadas a los argumentos para que vengan a ti: como el sol que persuade al mar para que suba hasta su altura.

¡Oh, alma mía! He apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar «señor» a otro; ¡yo mismo te he dado el nombre «Giro de la necesidad» y «Destino»!

¡Oh, alma mía! Te he dado nuevos nombres y abigarrados mecanismos, te he llamado «Destino» y «Contorno de los contornos» y «Ombligo del tiempo» y «Campana azul celeste».

¡Oh, alma mía! He dado de beber a tu tierra toda la sabiduría, todos los vinos nuevos y también todos los vinos fuertes y de vejez inmemorial de la sabiduría.

¡Oh, alma mía! Sobre ti he vertido todo sol, y toda noche, y todo silencio y todo anhelo: —ahora has crecido para mí como una vid.

¡Oh, alma mía! Opulenta y pesada te encuentras ahora, una vid con hinchadas ubres y apretados y dorados racimos de uvas—

—constreñida y apretada por tu dicha, esperando por tu sobreabundancia, y avergonzada incluso por tu esperar.

¡Oh, alma mía, en ninguna parte hay ahora un alma que sea más amorosa y abarcadora y espaciosa que tú! ¿Dónde podrían estar tan juntos el futuro y el pasado si no fuera en ti?

¡Oh, alma mía! Te lo he dado todo, y mis manos se han vaciado por ti: —¡y ahora! Ahora me dices, sonriendo y llena de melancolía: «¿Quién de nosotros tiene que dar las gracias?—

—¿no tiene que agradecer el donante que el tomador tomase? ¿No es el regalar una necesidad? ¿No es tomar —un compadecerse?».

¡Oh, alma mía!, comprendo la sonrisa de tu melancolía: también tu opulencia extiende ahora manos anhelantes.

¡Tu plenitud mira sobre mares encrespados y busca y espera; el anhelo de la hiperplenitud mira desde el cielo de tus ojos sonrientes!

¡Y en verdad, oh, alma mía! ¿Quién podría mirar tu sonrisa sin deshacerse en lágrimas? Los mismísimos ángeles se deshacen en lágrimas por la hiperbondad de tu sonrisa.

Tu bondad y tu hiperbondad son las que no quieren quejarse y llorar: y, sin embargo, ¡oh, alma mía!, tu sonrisa anhela las lágrimas, y tu boca temblorosa, los sollozos.

«¿Acaso no es todo llorar un lamentarse? ¿Y no es todo lamentarse un acusar?» Así te hablas a ti misma y, por ello, ¡oh, alma mía!, prefieres sonreír a desahogar tu dolor,

—¡a desahogar todo tu dolor en torrentes de lágrimas que te causan tu plenitud y los apremios de la viña para que acudan vendimiadores y podadores!

Pero si no quieres llorar, deshacer en llanto tu purpúrea melancolía, entonces deberás *cantar*, ¡oh, alma mía! —Mira, yo mismo sonrío, y yo fui quien te predije lo siguiente:

—cantar, con un canto rugiente, hasta que todos los mares se tornen silenciosos, para que se sometan a tu anhelo,—

—hasta que sobre silenciosos y anhelantes mares se balancee la barca, el áureo prodigio, alrededor de cuyo oro brincan todas las cosas prodigiosas buenas y malas:—

—también animales, grandes y pequeños, y todo lo que tiene prodigiosos pies ligeros para poder correr sobre senderos violetas,—

—hacia el áureo prodigio, hacia la barca voluntaria y su dueño: mas éste es el vendimiador, que espera con la diamantina podadera,—[284]

—tu gran liberador, ¡oh, alma mía!, el sin-nombre — — ¡a quien tan sólo cantos futuros encontrarán un nombre! Y en verdad, ya se percibe en tu aliento el aroma de cantos futuros,—

—¡ya ardes y sueñas, ya bebes tú, sedienta, en todas las fuentes del consuelo de sonora profundidad, ya descansa tu melancolía en la dicha de cantos futuros!

¡Oh, alma mía!, ahora te lo he dado todo, incluso lo último que me quedaba, y mis manos se han quedado vacías por ti —*¡el decirte*

[284] *Vid.* Ap 14, 18.

que cantaras, tenlo presente, era lo último que me quedaba! El decirte que cantaras, habla ahora, dilo: *¿quién* de nosotros tiene que —agradecerlo? —Mejor aún: ¡cántame, canta, oh, alma mía! ¡Y deja que sea yo quien dé las gracias!

Así habló Zaratustra.

LA OTRA CANCIÓN DE BAILE[285]

1

«¡En tus ojos he mirado hace poco, oh vida! Oro he visto brillar en tus ojos nocturnos, —mi corazón se paralizó ante esa voluptuosidad:

—¡una barca áurea he visto brillar en aguas nocturnas, una oscilante barca áurea que se hundía, bebía agua y volvía a hacer señas!

A mi pie, ansioso de danzar, arrojaste una mirada, una oscilante mirada que sonreía, preguntaba y derretía:

Tan sólo dos veces agitaste tus castañuelas con manos pequeñas —y ya se balanceaba mi pie de furia danzarina.

Mis talones se levantaban, los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte: en efecto, el que danza lleva sus oídos —¡en los dedos de sus pies!

Di un salto hacia ti: mas tú retrocediste huyendo: ¡y hacia mí lanzó llamas la lengua huidiza y voladora de tu pelo!

De un salto me aparté de ti y de tus serpientes: entonces te detuviste, diste media vuelta y permaneciste con tu mirada llena de deseo.

Con miradas torcidas —me enseñas caminos torcidos; en caminos torcidos, mi pie aprende —¡malicias!

Te temo próxima, te amo en la lejanía; tu huida me atrae, tu buscar me detiene: —yo sufro, ¡pero qué no sufriría con agrado por ti!

---

[285] A F. Overbeck, el 14 de septiembre de 1884: «En cambio Stein es lo bastante poeta para, por ejemplo, quedar profundamente emocionado con "la otra canción de danza" (tercera parte) (se la había aprendido de memoria). Quien precisamente no se vea obligado a derramar lágrimas por la alegría de Zaratustra, lo considero del todo ajeno a mi mundo y a mí».

Cuya frialdad inflama, cuyo odio seduce, cuya huida ata, cuya burla —conmueve:

—¡quién no te odiaría a ti, la gran atadora, envolvedora, tentadora, buscadora, encontradora! ¡Quién no te amaría a ti, la pecadora inocente, impaciente, veloz como el viento, de ojos infantiles!

¿Hacia dónde me llevas ahora, ser prodigioso y travieso? ¡Y ahora vuelves a huir de mí, tú, dulce presa e ingrata!

Te sigo danzando, también te sigo tras una pequeña huella. ¿Dónde estás? ¡Dame la mano! ¡O tan sólo un dedo!

Aquí hay cavernas y espesuras: ¡nos perderemos! —¡alto!, ¡detente! ¿No ves búhos y murciélagos revoloteando?

¡Tú, búho! ¡Tú, murciélago! ¿Te quieres burlar de mí? ¿Dónde estamos? De los perros has aprendido este aullar y ladrar.

¡Me gruñes amablemente con tus blancos dientecillos, tus malvados ojos saltan contra mí desde la ensortijada melena!

Ésta es una danza campestre: yo soy el cazador —¿quieres ser tú mi perro, o mi gamuza?

¡Ahora, a mi lado! ¡Y rápido, malvada saltadora! ¡Ahora, hacia arriba! ¡Y por encima! —¡Ay, aquí me he caído al saltar!

¡Oh, mírame yacer, tú, arrogancia, y suplicar gracia! Preferiría —¡emprender contigo senderos más amables!

—¡senderos amorosos a través de silenciosos y abigarrados bosquecillos! ¡O por allí, a lo largo del lago: allí nadan y danzan peces dorados!

¿Estás ya cansada? Allí arriba hay ovejas y crepúsculos: ¿acaso no es bonito dormir cuando los pastores tocan la flauta?

¿Tan cansada estás? Yo te llevaré, ¡tan sólo deja caer los brazos! Y si tienes sed,—dispondría de algo, ¡mas tus labios no querrán probarlo!—

—¡Oh, esta maldita, ligera, ágil serpiente y bruja escurridiza! ¿Adónde vas? ¡Mas en mi rostro siento de tu mano dos ligeros roces y manchas rojas!

¡Estoy realmente cansado de ser siempre tu necio pastor! Para ti, bruja, he cantado hasta este momento, ahora *tú* debes —¡gritar para mí!

¡Al compás de mi látigo debes danzar y gritar para mí! ¿He olvidado mi látigo? —¡No!»

2

Y entonces la vida me respondió así, tapándose sus finos oídos:

«¡Oh, Zaratustra! ¡No chasquees de forma tan terrible con tu látigo! Ya lo sabes: el ruido mata los pensamientos,[286] —y precisamente ahora me vienen pensamientos tan amorosos.

Los dos somos incapaces tanto de hacer el bien como de hacer el mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestra isla y nuestro verde valle —¡nosotros dos solos! ¡Por ello tenemos que ser buenos el uno con el otro!

Y aunque no nos amemos de todo corazón, —¿es necesario guardar rencor, si no se ama de todo corazón?

Y que yo soy buena contigo, y con frecuencia muy buena, eso ya lo sabes: y el motivo es que estoy celosa de tu sabiduría. ¡Ay, esa extravagante y vieja loca de la sabiduría!

Si alguna vez huye de ti la sabiduría, ¡ay!, entonces también huirá rápidamente mi amor de ti».—

En este instante la vida miró pensativa por detrás de ella y a su alrededor y dijo en voz baja: «¡Oh, Zaratustra, no me eres lo bastante fiel!

Hace tiempo que no me amas tanto como dices; yo sé que piensas abandonarme pronto.

Hay una vieja y pesada, pesada campana retumbante: retumba por la noche y su sonido llega hasta tu caverna:—

—cuando oyes dar la hora a esa campana a medianoche, piensas en esto entre la una y las doce—

—piensas en esto, ¡oh, Zaratustra!, yo lo sé, ¡piensas en que me abandonarás pronto!».—

«Sí —respondí yo dubitativo—, pero tú también sabes esto.» —Y le dije algo al oído, entre sus confusos, amarillos, alocados mechones de pelo.

«¿Tú *sabes* eso, oh, Zaratustra? Eso no lo sabe nadie.» — —

Y nos miramos, y contemplamos el verde valle, sobre el que precisa-

[286] Compárese con Schopenhauer, *Parerga* 2, cap. XI, 518, en el que el autor de *El mundo como voluntad y representación* se queja del ruido de los látigos, asesino del pensamiento.

mente en ese momento caía la fría noche, y lloramos los dos juntos. Mas en aquel tiempo prefería la vida a toda mi sabiduría.

Así habló Zaratustra.

3

¡Uno!
¡Oh, hombre! ¡Atiende!

¡Dos!
¿Qué dice la profunda medianoche?

¡Tres!
«Yo dormía, dormía—,

¡Cuatro!
He despertado de un profundo sueño:—

¡Cinco!
El mundo es profundo,

¡Seis!
Y más profundo de lo que el día ha pensado.

¡Siete!
Profundo es su dolor—,

¡Ocho!
El placer —más profundo aún que la pena:

¡Nueve!
El dolor dice: ¡pasa!

¡Diez!
Mas todo placer quiere eternidad—,

¡Once!
—¡Quiere profunda, profunda eternidad!»

¡Doce!

LOS SIETE SELLOS
(O: LA CANCIÓN DEL SÍ Y AMÉN)[287]

1

Si soy un adivino y estoy lleno de aquel espíritu profético que camina sobre la elevada cresta entre dos mares,—[288]

que camina entre lo pasado y lo futuro como pesada nube,[289] —hostil a todas las hondonadas sofocantes y a todo lo que está cansado y se muestra incapaz de morir y de vivir:

dispuesta en su oscuro pecho a lanzar el rayo y el salvador rayo de luz, preñada de rayos que dicen ¡sí!, que ríen ¡sí!, dispuesta a lanzar proféticas centellas:—

—¡bienaventurado el que está así de grávido! ¡Y en verdad, el que una vez quiera encender la luz del futuro deberá pender largo tiempo de la montaña como mal tiempo!—

¡Oh!, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

---

[287] *Vid.* Ap 5, 1.

[288] 1 Co 13, 2: «Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuese tan grande que trasladase montañas, si no tengo amor, nada soy».

[289] Ap 10, 1-2: «Vi después otro ángel poderoso, que bajaba del cielo envuelto en una nube. Un halo rodeaba su cabeza, su rostro resplandecía como el sol y sus piernas parecían columnas de fuego. En su mano tenía abierto un libro pequeño. Puso el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra».

2

Si alguna vez mi ira rompió sepulcros, movió mojones e hizo rodar viejas tablas destrozadas por abismos escarpados:[29]

Si alguna vez mi burla disipó de un soplo palabras podridas, y yo vine como una escoba para arañas cruceras y como un viento que barre viejas y enmohecidas cámaras mortuorias:

Si alguna vez me senté regocijándome allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo junto a los monumentos de viejos difamadores del mundo:—

—pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de dioses cuando el cielo penetra a través de sus derruidos tejados y cubiertas con la pureza de su mirada; me agrada sentarme, como la hierba y la roja amapola, sobre iglesias en ruinas.—

¡Oh!, ¿cómo no iba a anhelar yo la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

3

Si alguna vez llegó a mí un soplo del soplo creador y de aquella necesidad celestial que aún obliga a los azares a bailar el corro de las estrellas:

Si alguna vez reí con la risa del rayo creador, al que, retumbando aunque obediente, sigue el largo relámpago de la acción:

Si alguna vez jugué a los dados con los dioses en la divina mesa de la tierra, de manera que la tierra tembló y se abrió y surgieron ríos de fuego:—

pues la tierra es una mesa divina que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados:—

¡Oh!, ¿cómo no iba a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡*Pues yo te amo, oh, eternidad!*

[29] *Vid.* Ex 32, 19.

4

Si alguna vez bebí a grandes tragos de aquella espumosa jarra de especias en la que están bien mezcladas todas las cosas:

Si alguna vez mi mano derramó las cosas más lejanas en las más próximas, y fuego en el espíritu, y placer en el sufrimiento, y lo peor en lo más bondadoso:

Si yo mismo soy un grano de aquella sal redentora,[291] la cual hace que todas las cosas se mezclen bien en esa jarra de mezclar:—

—pues hay una sal que une lo bueno con lo malo; y hasta lo peor sirve para sazonar y para la última ebullición:—

¡Oh!, ¿cómo no iba a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

5

Si siento afecto por el mar y por todo lo que es del mar, y cuanto más afecto le tengo es cuando me contradice iracundo:

Si en mí hay ese placer rastreador que impulsa las velas hacia lo ignoto, si en mi placer hay un placer de navegante:

Si alguna vez mi regocijo gritó: «La costa ha desaparecido, —ha caído mi última cadena—

—lo infinito brama a mi alrededor, allá lejos brillan para mí el espacio y el tiempo, ¡adelante!, ¡vamos!, ¡viejo corazón!».—

¿Oh, cómo no iba a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

[291] Mt 5, 13: «Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará?».

6

Si mi virtud es la de un bailarín, y con frecuencia he saltado con los dos pies en un dorado embeleso esmeraldino:

Si mi maldad es una maldad risueña, que mora entre rosaledas y setos de lirios:

—en la risa, en efecto, se halla junto todo lo malo, pero santificado y absuelto mediante su propia bienaventuranza:—

Y si mi Alfa y mi Omega[292] es que todo lo pesado se torna ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: ¡y en verdad, esto es mi Alfa y mi Omega!—

¡Oh, cómo no iba a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno!

Aún no he encontrado la mujer con la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

7

Si alguna vez extendí silenciosos cielos sobre mí y volé con mis propias alas hacia cielos propios:

Si nadé jugando en profundas lejanías luminosas, y llegó a mi libertad una sabiduría de pájaro:—

—y así habla la sabiduría de pájaro: «¡Mira, no hay ni arriba, ni abajo! ¡Lánzate en derredor, hacia delante, hacia atrás, tú, el más ligero! ¡Canta! ¡No sigas hablando!

—¿Acaso no se han hecho todas las palabras para los pesados? ¿No mienten para el ligero todas las palabras? ¡Canta! ¡No sigas hablando!».

¡Oh!, ¿cómo no iba a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

Aún no he encontrado la mujer con la que quisiera tener hijos, a no ser de esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡Pues yo te amo, oh, eternidad!

---

[292] Ap 1, 8: «Yo soy el Alfa y la Omega —dice el Señor Dios—, el que es, el que era y el que está a punto de llegar, el todopoderoso». *Vid.* Ap 1, 11; 21, 6; 22, 13.

CUARTA Y ÚLTIMA PARTE

¡Ay!, ¿dónde han ocurrido en el mundo mayores necedades que entre los compasivos? ¿Y qué ha provocado en el mundo más sufrimiento que las necedades de los compasivos?

¡Ay de todos aquellos amantes que aún no posean una elevación que esté sobre su compasión!

Una vez el demonio me dijo esto: «También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres».

Y hace poco le oí decir estas palabras: «Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios».

Así habló Zaratustra, «De los compasivos» (II, pág. 102)

LA OFRENDA DE MIEL

—Y una vez más transcurrieron días y años por el alma de Zaratustra, pero él hizo caso omiso; su pelo, en cambio, se tornó blanco.[293] Un día, cuando estaba sentado sobre una roca ante su caverna y contemplaba en silencio la lejanía, —allí se ve el mar a lo lejos, más allá de abismos tortuosos— sus animales se movían a su alrededor con actitud pensativa y, finalmente, se detuvieron delante de él.

«¡Oh, Zaratustra! —dijeron—, ¿acaso buscas con tu mirada la felicidad?» —«¡Qué importa la felicidad! —respondió él—, hace ya mucho tiempo que no aspiro a la felicidad, yo aspiro a mi obra.» —«¡Oh, Zaratustra! —volvieron a hablar los animales—, eso lo dices como alguien que anda sobrado de bien. ¿Acaso no yaces en un lago azul celestial de dicha?» —«Pícaros —respondió Zaratustra—, ¡qué bien habéis elegido la imagen! Pero también sabéis que mi felicidad es pesada, y no como la onda de agua que fluye: me oprime y no quiere despegarse de mí y obra como pez derretida.»—

Una vez más los animales se desplazaron a su alrededor con actitud pensativa y volvieron a detenerse ante él. «¡Oh, Zaratustra! —dijeron—, ¿a eso se debe entonces que cada vez te vuelvas más amarillo y oscuro, aunque tu pelo quiera parecer blanco y como de lino? ¡Mírate, te sientas sobre tu pez!» —«¡Qué decís, animales míos —dijo Zaratustra, y se rió—; en verdad, yo blasfemé cuando hablé de la pez![294] Me ocurre como a todos los frutos que maduran. Es la *miel*

---

[293] En una carta a Köselitz, Nietzsche le revela cómo se imagina el aspecto externo del anciano sabio Zaratustra: como el autorretrato del viejo Leonardo da Vinci.

[294] Juego de palabras difícilmente reproducible en castellano basado en que el término alemán *Pech* significa a un mismo tiempo «pez» y «mala suerte».

que corre por mis venas la que hace mi sangre más espesa y mi alma más silenciosa.» —«Eso será, ¡oh, Zaratustra! —respondieron los animales, y se apretaron contra él—; mas, ¿no quieres subir hoy a una alta montaña? El aire es puro, y hoy se ve más del mundo que otras veces.» —«Sí, animales míos —respondió él—, me aconsejáis acertadamente y como siente mi corazón: ¡hoy quiero subir a una montaña elevada! Pero cuidad de que allí tenga miel a mi alcance, miel dorada de panal, amarilla, blanca, buena, fresca como el hielo. Pues sabed que allá arriba me propongo hacer una ofrenda de miel.»—

Mas, cuando Zaratustra se encontraba en la cima, envió a casa a los animales que le habían acompañado, y en ese momento descubrió que estaba solo: —entonces se rió de todo corazón, miró a su alrededor y dijo así:

¡El que haya hablado de ofrendas, y de ofrenda de miel, no ha sido más que un ardid y, en verdad, una necedad útil! Aquí arriba puedo hablar con más libertad que ante cavernas de ermitaños y animales domésticos de ermitaños.

¡Para qué ofrendar! Yo prodigo lo que se me regala, yo soy un dilapidador con miles de manos: ¿cómo podría llamársele a eso —ofrendar?

Y cuando pedía miel, sólo pedía un señuelo, y almíbar y mucílago, por los que también se relamen osos gruñones y aves malvadas, raras y hoscas:

—el mejor señuelo, como el que necesitan los cazadores y pescadores. Pues, si el mundo es como un oscuro bosque repleto de animales y el jardín de las delicias de todos los cazadores furtivos, a mí me parece, aún más y mejor, un mar rico y abismal,

—un mar lleno de peces y de cangrejos multicolores, en el que también los dioses desearían convertirse en pescadores y echadores de redes: ¡tan rico es el mundo en maravillas, grandes y pequeñas![295]

En especial el mundo de los hombres, el mar de los hombres: —en él lanzo el sedal de mi dorada caña y digo: ¡ábrete, abismo del hombre!

¡Ábrete y arrójame tus peces y tus cangrejos resplandecientes! ¡Con mi mejor señuelo capturaré hoy los peces humanos más singulares!

---

[295] *Vid.* Mt 4, 19-20: «Venid detrás de mí y os haré pescadores de hombres. Ellos dejaron al instante las redes y lo siguieron».

—mi misma dicha arrojo a lo lejos, hacia todas las distancias y lejanías, entre el amanecer, el mediodía y el anochecer, por ver si muchos peces humanos aprenden a tirar y a estirar de mi dicha.

Hasta que ellos, picando en mi oculto y puntiagudo anzuelo, tengan que subir a *mi* altura los más multicolores gobios de los abismos hacia el más malvado de todos los pescadores de hombres.

Ése soy yo, en efecto, desde el comienzo y desde el fondo de mi corazón, tirando, atrayendo, subiendo, elevando, un lanzador, criador y corrector, que no en vano una vez se dijo a sí mismo: «¡Sé el que eres!».[296]

Así ya pueden *subir* los hombres hasta mí: pues aún espero el signo de que ha llegado el momento para mi descenso, aún no desciendo yo mismo, como debo, entre los hombres.

Para eso espero aquí, astuto y burlón, en cumbres montañosas, ni impaciente ni paciente, más bien como alguien que incluso ha olvidado la paciencia, —porque ya no «tolera».

Mi destino me deja tiempo: ¿acaso me ha olvidado? ¿O tal vez se siente a la sombra de una gran roca y caza moscas?

Y en verdad, soy bueno con él, con mi eterno destino, porque no me acosa y presiona y me deja tiempo para bromas y maldades: como subir hoy a esta alta montaña para pescar peces.

¿Ha pescado alguna vez un hombre en cumbres montañosas? Y aun cuando sea una necedad lo que quiero y hago aquí arriba: mejor es esto que no volverme solemne allá abajo a causa de la espera, y verde y amarillo—

—un afectado resoplido de ira a resultas de la espera, un sagrado aullido tormentoso de las montañas, un impaciente que grita hacia los valles: «¡Oíd u os azotaré con el flagelo de Dios!».

No es que me aflija a causa de semejantes coléricos: ¡logran hacerme reír! ¡Impacientes tienen que estar, esos grandes tamborileros ruidosos, que toman hoy la palabra o no la toman nunca!

Yo y mi destino, en cambio, —no hablamos al Hoy, tampoco hablamos al Jamás: para hablar tenemos paciencia y tiempo y más que tiempo. Pues tiene que venir una vez y no puede pasar de largo.

¿Quién debe venir y no puede pasar de largo? Nuestro gran Hazar, es decir, nuestro grande y lejano «Reich» del hombre, el «Reich» de Zaratustra de los mil años.[297] — —

---

[296] Píndaro (*Píticas* II, 72): «Sé, como aprendas a ser». Nietzsche transformó esta frase en «Sé el que eres» y la puso como *motto* de su trabajo filológico para la Universidad de Leipzig: *De fontibus Diogenes Laertii* (1867).

¿A qué distancia se encuentra ese lugar «lejano»? ¡Qué me importa eso! Pero no por ello posee menos certeza para mí—, estoy bien seguro con mis dos pies sobre este suelo,

—sobre un suelo eterno, sobre formas rocosas primitivas, sobre esta cordillera primordial, la más elevada y dura, a la que llegan todos los vientos como a una divisoria meteorológica, preguntando por el «dónde», por el «de dónde» y por el «hacia dónde».

¡Ríe aquí, ríe, mi clara y saludable maldad! ¡Desde elevadas cumbres lanza hacia abajo tu resplandeciente risa burlona! ¡Péscame con tus centelleos los más bellos peces humanos!

Y lo que a *mí* me pertenece en todos los mares, lo mío y para mí en todas las cosas —*eso* péscame, *eso* condúcelo hasta mí: a eso es a lo que espero yo, el más malvado de todos los pescadores.

¡Lejos, lejos, anzuelo mío! ¡Dentro, hacia abajo, señuelo de mi dicha! ¡Vierte tu más dulce rocío, la miel de mi corazón! ¡Muerde, anzuelo mío, en el vientre de toda negra aflicción!

¡Lejos, lejos, ojos míos! ¡Oh, cuántos mares a mi alrededor, cuántos incipientes futuros humanos! Y sobre mí —¡qué arrebolada calma! ¡Qué silencio despejado!

---

[297] «Tuve que hacerle el honor a Zaratustra, a un persa: los persas han pensado en primer lugar la historia en toda su dimensión. Una sucesión de desarrollos, cada uno presidido por un profeta. Cada profeta tiene un "hazar", su "Reich" de mil años.» Extracto de E. Renan, *Histoire des origines du Christianisme I, La vie de Jésus*, París, 1863, pág. 47: «*La Perse depuis une époque ancienne, conçut l'histoire du monde, comme une série d'evolutions à chacune desquelles préside un prophète. Chaque prophète a son hazar, ou règne de mille ans (chiliasme) [...]*». Compárese asimismo con Ap 20, donde se describe la derrota definitiva del dragón (el Diablo y Satanás) y se menciona el imperio de los mil años que florecerá mientras permanezca encadenado en el abismo.

EL GRITO DE SOCORRO

Al día siguiente Zaratustra estaba sentado otra vez en su roca ante la caverna, mientras los animales vagaban fuera por el mundo para traer nuevos alimentos, —también nueva miel: pues Zaratustra había empleado y prodigado hasta la última gota de la vieja miel. Mas cuando estaba así sentado, con un bastón en la mano, y su figura proyectaba una sombra sobre la tierra, reflexionando y, ¡en verdad!, no sobre sí mismo ni sobre su sombra— *de repente* se asustó y se estremeció: pues junto a su sombra veía otra sombra. Y al mirar rápidamente a su alrededor y levantarse, he aquí que a su lado se encontraba el adivino, el mismo al que en otro tiempo había invitado a comer y beber a su mesa, el anunciador del gran cansancio que enseñaba: «Todo es igual, nada merece la pena, el mundo no tiene sentido, el saber estrangula». Mas, entretanto, su rostro se había transformado; y cuando Zaratustra le miró a los ojos, su corazón volvió a asustarse: tantos eran los malos augurios y rayos cinéreos que corrían por su rostro.

El adivino, que había percibido lo que ocurría en el alma de Zaratustra, se pasó la mano por el rostro como si quisiera borrarlo; lo mismo hizo Zaratustra. Y una vez que los dos se habían preparado y fortalecido en silencio de esa manera, se dieron la mano como señal de que querían reconocerse.

«Sé bienvenido —dijo Zaratustra—, tú, profeta del gran cansancio, no en vano fuiste una vez mi convidado y huésped. ¡Come y bebe hoy también conmigo y perdona que un hombre viejo y alegre se siente contigo a la mesa!» —«¿Un hombre viejo y alegre? —respondió el adivino sacudiendo la cabeza—: quien seas o quieras ser, ¡oh, Zaratustra!, lo has sido aquí arriba desde hace tiempo, —¡tu navecilla no estará mucho en dique seco!» —«¿Acaso estoy yo en dique seco?», pre-

guntó Zaratustra sonriendo. —«Las olas alrededor de tu montaña —respondió el adivino— suben y suben, las olas del gran peligro y de la gran pesadumbre: ellas pondrán pronto a flote tu barca y te llevarán lejos.» —Zaratustra calló y se asombró.— «¿Aún no oyes nada? —continuó el adivino—: ¿no llega hasta aquí el estrépito y el bramido desde la profundidad?» — Zaratustra siguió callado y escuchó: entonces oyó un grito largo, largo, que los abismos se arrojaban y devolvían unos a otros, pues ninguno quería retenerlo: tan malvado sonaba.

«Tú, anunciador maligno —habló finalmente Zaratustra—, eso es un grito de socorro y el grito de un hombre que bien puede venir de un negro mar. ¡Mas qué me importa a mí la necesidad humana! El último pecado que se me ha reservado para el final, —¿sabes cómo se llama?»

—«*¡Compasión!* —respondió el adivino desde su desbordante corazón y alzó las dos manos—: ¡Oh, Zaratustra, yo vengo para seducirte a cometer tu último pecado!»—

Y acabadas de decir estas palabras, el grito volvió a retumbar, y más largo y angustioso que antes, y también mucho más próximo. «¿Lo oyes? ¿Lo oyes, oh, Zaratustra? —exclamó el adivino—, ¡a ti se dirige ese grito, a ti te llama: ¡ven, ven, ven, ya es hora, ha llegado el momento!»—

Zaratustra callaba, confuso y estremecido; finalmente preguntó, como alguien que duda de sí mismo: «¿Y quién es el que me llama?».

«Pero si tú lo sabes ya —respondió con vehemencia el adivino—, ¿por qué te lo ocultas? ¡El *hombre superior* es el que te llama!»

«¿El hombre superior? —gritó Zaratustra estremecido de horror—: ¿qué quiere *ése* de mí?, ¿qué quiere *ése*? ¡El hombre superior! ¿Qué busca aquí?» —y su piel se cubrió de sudor.

Mas el adivino no respondió al miedo de Zaratustra, sino que escuchó y escuchó hacia la profundidad. Cuando reinaba ya largo tiempo el silencio, miró hacia atrás y vio a Zaratustra de pie y temblando.

«¡Oh, Zaratustra! —empezó a decir con voz triste—, no estés ahí como alguien a quien su suerte hace dar vueltas: ¡tendrás que danzar para no caerte!

Pero aunque también quisieras danzar ante mí y ejecutar todas tus piruetas: nadie podría decirme: "¡Mira, ahí danza el último hombre alegre!".[298]

---

[298] Alusión a la obra de Goethe, *Requiem dem frohesten Manne des Jahrhunderts, dem Fürsten von Ligne*.

En vano subiría hasta esta altura alguien que buscase a *ese* hombre: encontraría, sin duda, cavernas y otras cavernas detrás de las primeras, y escondites para escondidos, pero no fuentes de felicidad ni cámaras del tesoro ni nuevas vetas áureas de felicidad.[299]

La felicidad —¿cómo encontrar la felicidad entre esos sepultados y ermitaños? ¿Acaso debo buscar la última dicha en islas afortunadas y en la lejanía entre mares olvidados?

¡Pero todo es igual, nada merece la pena, de nada sirve buscar, tampoco quedan islas afortunadas!»— —

Así dijo el adivino suspirando; mas con su último suspiro Zaratustra volvió a adquirir claridad y seguridad, como alguien que sale a la luz de un profundo abismo. «¡No! ¡No! ¡Tres veces no! —exclamó con voz fuerte y se acarició la barba—. ¡Eso lo sé yo mejor que tú! ¡Aún hay islas afortunadas! ¡Calla sobre *eso*, suspirante saco de tristeza!

¡Deja de chapotear sobre *eso*, tú, nube de lluvia mañanera! ¿Acaso no estoy aquí, anegado con tu pesadumbre y empapado como un perro?

Ahora voy a sacudirme y a escaparme de ti, para volver a quedar seco, ¡de esto no tienes derecho a asombrarte! ¿Te parezco descortés? Mas aquí está *mi* corte.

Y en lo que concierne a tu hombre superior: ¡muy bien!, lo buscaré enseguida en aquellos bosques: de *allí* venía su grito. Tal vez le acosa un animal malvado.

Está en *mis* dominios: ¡en ellos no debe sufrir daño alguno! Y en verdad, conmigo hay muchos animales malvados.»—

Con estas palabras Zaratustra se dio la vuelta para irse. Pero entonces dijo el adivino: «¡Oh, Zaratustra, eres un pícaro!

Ya lo sé: ¡quieres librarte de mí! ¡Prefieres caminar por los bosques y acechar a los animales malvados!

Pero ¿de qué te sirve eso? Por la noche volverás a tenerme, estaré sentado en tu propia caverna, paciente y pesado como un tronco, y esperándote».

[299] Nietzsche a R. von Schirnhofer, 30 de marzo de 1884: «Bien —le enseñaré Niza y también, en lo que pueda, a mí mismo, puesto que quiere "conocer" en todos sus aspectos al viejo eremita. Con todo, cada eremita tiene su caverna, en concreto, en sí mismo, y algunas veces detrás de la caverna otra caverna y aún otra —quiero decir, que es difícil conocer a un eremita».

«¡Que así sea! —gritó Zaratustra hacia atrás mientras seguía su camino—: ¡y lo que en mi caverna es mío, también te pertenece a ti, huésped mío!

¡Si encontraras aún miel en el interior, muy bien! ¡Lámela, oso gruñón, y endulza tu alma! Por la noche queremos estar los dos de buen humor,

—¡de buen humor y alegres de que este día haya acabado! Y tú mismo deberás danzar mis canciones como mi oso danzante.

¿No lo crees? ¿Sacudes la cabeza? ¡Muy bien! ¡Adelante! ¡Viejo oso! Pero también yo soy —un adivino.»

Así habló Zaratustra.

CONVERSACIÓN CON LOS REYES

1

Apenas llevaba caminando Zaratustra una hora por sus montañas y bosques, cuando vio *de repente* una extraña procesión. Precisamente por el sendero por el que pretendía descender, venían dos reyes, adornados con coronas y cinturones de púrpura y tan multicolores como flamencos: conducían delante de sí a un asno cargado.[390] «¿Qué quieren estos reyes en mi reino?», dijo Zaratustra asombrado a su corazón y se escondió rápidamente detrás de un arbusto. Mas cuando los reyes llegaron a su altura, dijo a media voz, como alguien que ha-

[390] Posible reminiscencia de Mt 21, 5 y Hch 9, 9. La simbología del asno en Nietzsche es compleja. En este pasaje, en concreto, se ha identificado con el pueblo y, por extensión, con la plebe. Como ha destacado acertadamente Jörg Salaquarda («Zarathustra und der Esel» en *Theologia Viatorum*, XI, 1966/1972, págs. 181-213), su simbología es más compleja de lo que puede parecer a primera vista. En muchos pasajes de Nietzsche el asno aparece como un símbolo de la necedad, pero de una necedad específica que se caracteriza por la carencia de *esprit*, esto es, por mediocridad, falta de espíritu. Como al parecer esta característica, según Nietzsche, aparece con tanta frecuencia en el pueblo alemán, repite la asociación entre los términos «asno» y «alemán». Pero además el «asno» simboliza a la persona de «convicciones» que no pone en duda las raíces de éstas: «¿Puede ser un asno trágico? —¿Puede alguien sucumbir bajo una carga que no se puede ni llevar ni arrojar? [...] El caso de los filósofos» (KGW VI, 3, 54). Y la asociación brilla con más claridad incluso en este pasaje: «En toda filosofía hay un punto donde la "convicción" del filósofo entra en escena, para decirlo con el lenguaje de un viejo misterio:

»*adventis asinus pulcher et fortissimus*« (KGW VI 2, 15).

»Por esta razón Nietzsche se llama a sí mismo en *Ecce Homo* «el antiasno *par excellence*».

bla consigo mismo: «¡Qué extraño! ¡Qué extraño! ¿Cómo cuadra esto? Veo dos reyes —¡y un solo asno!».[301]

Entonces los dos reyes se detuvieron, sonrieron, miraron hacia el lugar de donde venía la voz y se miraron mutuamente. «Esas cosas también se piensan entre nosotros —dijo el rey de la derecha—, pero no se dicen.»

El rey de la izquierda sacudió sus hombros y respondió: «Será un cabrero. O un ermitaño que ha vivido demasiado tiempo entre rocas y árboles. La falta de compañía también termina por echar a perder las buenas costumbres».

«¿Las buenas costumbres? —le opuso indignado y con amargura el otro rey—: ¿de qué estamos huyendo? ¿No es acaso de las "buenas costumbres"? ¿De nuestra "buena sociedad"?

En verdad, es preferible vivir entre ermitaños y cabreros que con nuestra dorada, falsa y maquillada plebe,

—aunque se llame a sí misma "buena sociedad", — aunque se llame a sí misma "nobleza". Pero allí todo es falso y corrupto, sobre todo la sangre, gracias a viejas y nocivas enfermedades y a peores curanderos.

Lo mejor y más querido para mí sigue siendo hoy un campesino sano, rudo, astuto, tenaz, resistente: ése es hoy el carácter más noble.

El campesino es hoy el mejor; ¡y la naturaleza campesina debería dominar! Pero éste es el reino de la plebe, —ya no me dejo engañar. Mas la plebe significa: confusión.

Plebe-confusión: ahí está todo mezclado, el santo y el bribón y el "Junker" y el judío y todas las bestias del Arca de Noé.

¡Buenas costumbres! Todo en nosotros es falso y corrupto. Nadie sabe ya venerar: precisamente de *eso* vamos huyendo nosotros. Son perros empalagosos e impertinentes, doran las hojas de la palma.

¡La náusea que me asfixia es que nosotros, los reyes, nos hemos vuelto falsos, y andamos cubiertos y disfrazados con el viejo boato amarillento de nuestros abuelos, siendo medallas conmemorativas para los más necios y los más astutos, y para todo el que hoy trafica con el poder![302]

---

[301] La existencia de un solo asno para dos reyes, esto es, para los representantes de dos pueblos, implica que ya no hay pueblos, de ahí las palabras de Nietzsche: «Ya no es tiempo de reyes: lo que hoy se llama pueblo, no se merece a ningún rey».

[302] Compárese con Thomas Carlyle, *Historia de Federico II*, 1, 18: «Muchos sostienen la opinión de que ha pasado el tiempo de los reyes de todo tipo, incluso de los gobiernos».

No *somos* los primeros —y, sin embargo, tenemos que *darlo a entender*: ya estamos hartos de esta estafa, nos repugna.

Nos hemos apartado de la chusma, de todos esos vocingleros y escritorzuelos moscones, del hedor de los mercachifles, de la agitación de los codiciosos, del mal aliento —¡uf!, vivir entre la chusma,

—uf, ¡pasar por los primeros entre la chusma! ¡Ay, náusea! ¡Náusea! ¡Náusea! ¡Náusea! ¿Qué importamos ya nosotros, los reyes?»

«Vuelve a afectarte tu vieja enfermedad —dijo aquí el rey de la izquierda—, te acomete la náusea, pobre hermano mío. Pero ya sabes que alguien nos está escuchando.»

Zaratustra, que había abierto sus oídos y sus ojos para estos discursos, se levantó enseguida de su escondite, se presentó ante los reyes y comenzó a hablar:

«Quien os escucha, quien os escucha encantado, reyes, se llama Zaratustra.

Yo soy Zaratustra, que una vez dijo: "¡Qué importan los reyes!". Perdonadme que me haya alegrado cuando os decíais mutuamente: "¡Qué importamos los reyes!".

Pero éste es *mi* reino y mi dominio: ¿qué buscáis en mi reino? Tal vez habéis *encontrado* en el camino lo que busco: a saber, el hombre superior».

Cuando los reyes oyeron estas palabras, se golpearon el pecho[393] y dijeron al *unísono*: «¡Nos han reconocido!

Con la espada de esa palabra has desgarrado las densas tinieblas de nuestro corazón. Has descubierto nuestra necesidad, pues, ¡mira!, nosotros estamos en camino para encontrar al hombre superior—

—al hombre que sea superior a nosotros: aunque nosotros seamos reyes. A él le llevamos este asno. El hombre superior debe ser el soberano en la tierra.

No hay una desgracia más dura en todo destino humano que cuando los poderosos de la tierra no son al mismo tiempo los primeros hombres. Entonces todo se torna falso y torcido y horrible.

Y si son los últimos, y más bestias que hombres: entonces la chusma sube y sube de precio y, al final, habla la virtud de la chusma: "¡Mirad, yo sola soy la virtud!"».—

«¿Qué acabo de escuchar? —respondió Zaratustra—: ¡Cuánta sa-

[393] Expresión bíblica, *vid.* Lc 18, 13.

biduría en unos reyes! Estoy embelesado y, en verdad, ya me dan ganas de hacer unos versos sobre ello:—

—aunque sean unos versos que no sirvan para los oídos de cualquiera. Hace tiempo que he olvidado las consideraciones con las orejas largas. ¡Muy bien! ¡Adelante!»

(Aquí, sin embargo, ocurrió que también el asno tomó la palabra: él dijo claramente y con mala intención I — A.)

Antaño —creo que en el primer año de la salvación—
Habló la sibila, ebria sin vino:
«¡Ay, mal nos van las cosas!
¡Ocaso! ¡Ocaso! ¡Nunca se hundió tanto el mundo![394]
Roma se hundió hasta ser prostituta y prostíbulo,
»El César de Roma
se sumió en la bestialidad, Dios mismo —¡se hizo judío!».[395]

2

Los reyes se deleitaron con estos versos de Zaratustra; mas el rey de la derecha dijo: «¡Oh, Zaratustra, qué bien hemos hecho en partir para verte!

Tus enemigos nos mostraban tu imagen en su espejo: allí mirabas con el gesto de un demonio y reías burlón: por eso te teníamos miedo.

¡Pero de qué sirvió! Una y otra vez nos pinchabas en el oído y en el corazón con tus sentencias. Al final dijimos: ¡qué importa su aspecto!

Tenemos que *escucharle*, a él, que enseña: "¡tenéis que amar la paz como medio para nuevas guerras, y la paz corta más que la larga!".

Nadie hasta ahora ha pronunciado palabras tan belicosas: "¿Qué es bueno? Ser valiente es bueno. La buena guerra es la que santifica toda causa".

¡Oh, Zaratustra, la sangre de nuestros padres se agitaba en nuestros cuerpos al oír esas palabras: era como el discurso de la primavera a viejas barricas de vino!

[394] *Vid.* Is 1, 21; Ap 17, 1.
[395] Compárese con la secuencia de la Misa de Réquiem *Dies irae, dies illa*.

Cuando las espadas se cruzaban como serpientes manchadas de sangre, la vida era buena para nuestros padres; el sol de toda paz les parecía flojo y tibio, y la larga paz daba vergüenza.

¡Cómo suspiraban nuestros padres cuando veían colgadas de las paredes espadas relucientes y secas! Al igual que éstas, también ellos estaban sedientos de guerra. Una espada quiere beber sangre y resplandece de deseo».[396] — —

—Mientras los reyes hablaban y charlaban con tanto celo de la dicha de sus padres, Zaratustra sintió unas ganas no pequeñas de burlarse de su ardor: pues saltaba a la vista que eran reyes muy pacíficos los que tenía ante sí, reyes con rostros viejos y finos. Mas él se dominó: «¡Muy bien! —dijo—, hacia allí conduce el camino, allí está la caverna de Zaratustra; ¡y este día tendrá una larga noche! Mas ahora me llama apresuradamente un grito de socorro que me obliga a apartarme de vosotros.

Es un honor para mi caverna el que unos reyes quieran sentarse en ella y esperar; pero, ciertamente, ¡aún tendréis que esperar mucho tiempo!

¡No importa! ¿Qué mas da? ¿Dónde se aprende hoy mejor a esperar que en las cortes? Y la virtud que les queda a los reyes —¿no se llama hoy: *poder*-esperar?».

Así habló Zaratustra.

[396] Extracto de Emerson, *Ensayos*, pág. 179: «*Motto* para el capítulo "Heroísmo": *"Paradise is under the shadow of swords: Mahomet"*. ("El paraíso está bajo la sombra de la espada: Mahoma")».

LA SANGUIJUELA[397]

Y Zaratustra siguió pensativo su camino, descendiendo cada vez más, atravesando bosques y bordeando terrenos cenagosos; pero como le ocurre a todo el que reflexiona sobre cosas difíciles, sin darse cuenta pisó a un hombre. Y he aquí que entonces le saltaron de repente en plena cara un grito de dolor y dos maldiciones y veinte de los peores insultos, de manera que, asustado, levantó su bastón y descargó un golpe sobre aquel al que había pisado. Al instante, sin embargo, recobró el juicio y su corazón rió sobre la necedad que acababa de cometer.

«Perdona —le dijo al pisado, que se había levantado furibundo y se había sentado—, perdona y escucha antes que nada una parábola.

Como a un caminante, que sueña con cosas lejanas, y tropieza sin querer con un perro dormido en una calle solitaria, un perro que yace al sol:

—y los dos se enfurecen, se increpan como enemigos mortales, los dos mortalmente asustados: así nos ha sucedido a nosotros.

¡Y sin embargo! Y sin embargo, —¡qué poco ha faltado para que los dos se acariciasen, ese perro y ese solitario! Pues los dos son al fin y al cabo —¡solitarios!»

—«¡Quienquiera que seas —dijo aún furioso el que había recibido el pisotón—, también me pisoteas con tu parábola, y no sólo con tu pie!

Mira, ¿acaso soy un perro?» —y entonces el que estaba sentado se levantó y sacó su brazo desnudo de la ciénaga. Al principio, en efec-

---

[397] Otro título pensado por Nietzsche para este capítulo era «El concienzudo del espíritu».

to, había estado tendido en el suelo, oculto e irreconocible como quienes acechan una pieza en los pantanos.

«¡Pero qué haces! —gritó Zaratustra asustado, pues en ese momento se fijó en que del brazo desnudo manaba abundante sangre—, ¿qué te ha ocurrido, infeliz?, ¿acaso te ha mordido un animal peligroso?»

El ensangrentado se rió, aún enojado. «¡Qué te importa! —dijo, y quiso seguir su camino—. Aquí estoy en mi casa y en mis dominios. Ya me puede preguntar quien quiera: difícilmente responderé a un mentecato.»

«Te equivocas —dijo Zaratustra compasivo, y le detuvo—, te equivocas: aquí no estás en tu casa, sino en mi reino, y en él nadie debe sufrir daño alguno.

Llámame como quieras, —yo soy el que tengo que ser. Yo mismo me doy el nombre de Zaratustra.

¡Muy bien! Por allí arriba va el camino que conduce a la caverna de Zaratustra, no está lejos, —¿no quieres curar tus heridas en mi casa?

Mal te ha ido en esta vida, infeliz: primero te mordió el animal, y luego —¡te pisó el hombre!»—

Mas cuando el pisado oyó el nombre de Zaratustra, se transformó. «¡Qué me ocurre! —gritó—, *¿quién* me importa aún en esta vida, si no es este hombre *único*, Zaratustra, y ese animal *único* que vive de la sangre, la sanguijuela?

A causa de la sanguijuela yacía yo aquí junto a este pantano como un pescador, y mi brazo colgante ya había sido mordido diez veces cuando aún me succiona la sangre un erizo más bello, ¡Zaratustra en persona!

¡Oh, felicidad! ¡Oh, maravilla! ¡Alabado sea este día que me atrajo a esta ciénaga! ¡Alabada sea la mejor y más viva ventosa que hoy existe, alabado sea Zaratustra, la gran sanguijuela de la conciencia!»

Así habló el pisado: y Zaratustra se alegró de sus palabras y de su carácter distinguido y respetuoso. «¿Quién eres? —preguntó, y le dio la mano—, entre nosotros queda mucho por aclarar y conocer: pero, según parece, ya aclara el día.»

«Yo soy el *concienzudo del espíritu* —respondió el interpelado—, y no es fácil que nadie se tome más en serio, más a pecho y con más rigor que yo las cosas del espíritu, con excepción de aquel de quien lo he aprendido, de Zaratustra mismo.

¡Es preferible no saber nada, a saber mucho a medias! ¡Es preferible ser un necio por voluntad propia que un sabio según el arbitrio ajeno! Yo —voy al fondo.

—¿qué importa que sea grande o pequeño? ¿Qué se llama ciénaga o cielo? Un palmo de fondo me basta: ¡siempre que sea un fondo y un suelo de verdad!

—un palmo de suelo: sobre él se puede permanecer de pie. En el verdadero saber concienzudo no hay nada grande ni nada pequeño.»

«¿Es posible que seas el conocedor de la sanguijuela? —preguntó Zaratustra—; ¿y tú te dedicas a fondo a la sanguijuela, tú, el concienzudo?»

«¡Oh, Zaratustra —respondió el pisado—, eso sería una enormidad! ¡Cómo podría permitírseme tal cosa!

En lo que soy un maestro y un conocedor es en el *cerebro* de la sanguijuela: —¡ése es *mi* mundo!

¡Y también es un mundo! Pero perdona que aquí hable mi orgullo, pues en este ámbito no tengo a nadie que me iguale. Por ello dije "aquí estoy en mi casa".

¡Cuánto tiempo ha transcurrido ya desde que estudio esa *única* cosa, el cerebro de la sanguijuela, para que la resbaladiza verdad no se me escabulla en este terreno! ¡Aquí está *mi* reino!

—por esto arrojé por la borda todo lo restante, por esto todo lo demás me dio igual, y junto a mi saber se deposita mi negra ignorancia.

Mi conciencia del espíritu quiere de mí que yo sólo sepa una *única* cosa y nada de todo lo demás: ¡me repugnan todas las mediocridades del espíritu, todos los vaporosos, oscilantes, entusiásticos!

Donde cesa mi honradez, soy ciego y también quiero serlo. Mas donde quiero saber, también allí quiero ser honrado, esto es, duro, severo, meticuloso, cruel, inexorable.

El que una vez dijeras, ¡oh, Zaratustra!: "Espíritu es la vida que se secciona a sí misma en vida", eso fue lo que me condujo y me sedujo a seguir tu doctrina. ¡Y, en verdad, con mi propia sangre he aumentado mi propio saber!»

—«Como enseña la evidencia», intervino Zaratustra; pues aún manaba sangre del brazo desnudo del concienzudo. Diez sanguijuelas se habían adherido a él.

«¡Oh, tú, extraño compañero, cuántas cosas me enseña esta evidencia, tú mismo! ¡Y tal vez no me sea lícito verterlas todas en tus severos oídos!

¡Muy bien! ¡Aquí nos separamos! Mas me gustaría volver a en-

contrarte. Por allí arriba conduce el camino a mi caverna: ¡hoy por la noche serás allí mi huésped entrañable!

También me encantaría reparar en tu cuerpo el que Zaratustra te haya pisado: reflexionaré sobre ello. Mas ahora me llama un grito de socorro y me aparta apresuradamente de ti.»

Así habló Zaratustra.

EL MAGO[358]

1

Mas cuando Zaratustra dio la vuelta en torno a una roca, vio, no muy lejos por debajo de él, y en el mismo camino, a un hombre que extendía los brazos como si estuviera rabioso y que, al final, se derrumbó en el suelo de bruces. «¡Alto! —dijo entonces Zaratustra a su corazón—, ése debe ser, sin duda, el hombre superior, de él procedía aquel terrible grito de socorro, —quiero ver, si le puedo ayudar.» Pero cuando llegó al lugar donde el hombre yacía en el suelo, encontró a un viejo tembloroso con la mirada fija; por mucho que se esforzó Zaratustra en incorporarle y volverle a poner de pie, fue en vano. El infeliz tampoco parecía advertir que alguien se hallaba a su lado; más bien miraba siempre a su alrededor con muecas conmovedoras, como un solitario que ha sido abandonado por todo el mundo. Por fin, después de temblar, agitarse y contraerse, comenzó a lamentarse así:

¿Quién me calienta, quién me ama aún?
¡Dadme manos calientes!

---

[358] Otro título previsto: «El penitente del espíritu». Para comprender este capítulo resulta interesante la carta que escribió Nietzsche a su amigo H. Köselitz el 1 de agosto de 1882: «[...] siento los máximos deseos por nuestra música —¡Perdón por esta inmodestia! ¡Pero yo pensaba en Bayreuth! El viejo mago ha vuelto a tener un éxito enorme, con sollozos de ancianos, etc. [...]. Wagner ha vuelto a hablar con terrible tristeza: sus mejores amigos Nietzsche, Rohde, le han abandonado; está solo». Entre los comentadores se suele identificar al mago con Richard Wagner, pero es evidente que Nietzsche va más allá y con esa figura se refiere de manera abstracta al poeta metafísico.

¡Dadme braseros para el corazón!
Tendido en el suelo, tembloroso,
Como alguien medio muerto a quien le calientan los pies—
Estremecido, ¡ay!, por fiebres desconocidas,
Tiritando por las puntiagudas y gélidas saetas del escalofrío,
¡Acosado por ti, pensamiento!
¡Innombrable ¡Oculto! ¡Terrible!
¡Tú, cazador escondido detrás de nubes!
Fulminado en la tierra por ti,
Ojo burlón, que me mira desde la oscuridad:
—Así permanezco tendido,
Me doblo, me retuerzo, atormentado
Por todos los martirios eternos,
Herido
Por ti, el más cruel de los cazadores,
Tú —¡Dios desconocido![399]
¡Hiere más profundo,
Hiere una vez más!
¡Acribilla, rompe este corazón!
¿Para qué este martirio
Con saetas de punta roma?
¿Qué vuelves a mirar,
Incansable de contemplar el tormento humano,
Con ojos crueles como rayos divinos?
¿No quieres matar,
Tan sólo torturar y torturar?
¿Para qué —torturarme a mí,
Tú, dios desconocido, cruel?

¡Ay, ay! ¿Te aproximas furtivamente?
Con esta medianoche,
¿Qué quieres? ¡Habla!
Me hostigas, me oprimes—
¡Ay! ¡Ya estás demasiado cerca!
¡Vete! ¡Vete!
Oyes mi respiración,

[399] Hch 17, 23: «En efecto, al recorrer vuestra ciudad y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está escrito: "Al dios desconocido"».

Escuchas mi corazón,
Tú, celoso—
¿Celoso de qué?
¡Vete! ¡Vete! ¿Para qué la escalera?
¿Quieres entrar
En el corazón,
Penetrar en mis más secretos
Pensamientos?
¡Desvergonzado! ¡Desconocido —ladrón!
¿De qué quieres apropiarte?
¿Qué quieres escuchar?
¿Qué quieres sacarme con torturas?
¡Tú, torturador!
¡Tú —dios-verdugo!
¿O acaso, como el perro,
Debo arrastrarme ante ti?
¿Abnegado, excitado de entusiasmo,
Menear la cola de amor —por ti?

¡En vano! ¡Sigue clavando
La más cruel espina! ¡No,
Ningún perro —sólo yo soy tu botín,
Cruelísimo cazador!
Tu más orgulloso cautivo,
¡Bandido agazapado tras las nubes!
Habla por fin,
¿Qué quieres tú de mí, salteador de caminos?
¡Tú, oculto por el rayo! ¡Desconocido! Habla,
¿Qué quieres tú, dios desconocido?— —

¿Cómo? ¿Dinero de rescate?
¿Cuánto dinero de rescate quieres?
Exige mucho —¡eso aconseja mi orgullo!
Y habla poco —¡te lo aconseja mi otro orgullo!
¡Ay, ay!

¿A mí —es a quien quieres? ¿A mí?
¿A mí —del todo?

¡Ay, ay!
¿Y me atormentas, necio,
Destruyes mi orgullo con tormentos?
Dame amor —¿quién me calienta aún?
¿Quién me ama todavía? —dame manos calientes,
Dame braseros para el corazón,
Dame a mí, al más solitario,
A quien el hielo, ¡ay!, un séptuplo del hielo
Enseña a suspirar por enemigos,
Enemigos,
Dame, sí, entrégame,
Tú, el más cruel de los enemigos,
Dame —¡a ti mismo!

¡Se fue!
¡Huyó también él,
Mi último y único compañero,
Mi gran enemigo,
Mi desconocido,
Mi dios-verdugo!
¡No! ¡Regresa
Con todas tus torturas!
¡Oh, regresa
Con el último de todos los solitarios!,
¡Todos mis arroyos de lágrimas
Corren hacia ti!
Y mi última llama del corazón—
¡Arde por ti!
¡Oh, regresa,
Mi dios desconocido! ¡Mi dolor! ¡Mi última —felicidad![310]

[310] Este poema no fue pensado en un principio para formar parte del *Zaratustra*. Nietzsche lo compuso en 1884 y le puso distintos títulos: «El poeta —el tormento del creador», «De la séptima soledad» y «El pensamiento». En los *Ditirambos de Dioniso* aparece con el título «El lamento de Ariadna».

2

—Pero aquí Zaratustra ya no se pudo contener por más tiempo, tomó su bastón y golpeó al quejumbroso con todas sus fuerzas. «¡Para ya! —le gritó con una risa feroz—, para ya, ¡comediante!, ¡falsificador!, ¡mentiroso de corazón! ¡Te conozco bien!

Te voy a calentar las piernas, mago perverso, ¡sé muy bien lo que hay que hacer para —calentar a tipos como tú!»

—«¡Déjame! —dijo el hombre viejo y se levantó de un salto—, ¡no me golpees más, oh Zaratustra! ¡Sólo lo hacía en broma!

Estas cosas forman parte de mi arte: al darte este espectáculo sólo pretendía ponerte a prueba. ¡Y, en verdad, me has adivinado las intenciones!

Pero también tú —me has dado una prueba no pequeña de ti: ¡eres *duro*, sabio Zaratustra! Fuerte golpeas con tus "verdades", tu garrote ha sacado de mí —¡*esta* verdad!»

—«No me adules —respondió Zaratustra, aún enfurecido y con la mirada turbia—, ¡tú, comediante de raza! Eres falso: ¡qué hablas tú —de la verdad!

¡Tú, pavo real entre los pavos reales, tú, mar de vanidad!, ¿qué papel has representado ante mí, mago perverso, en quién debía yo creer cuando te lamentabas de esa manera?»

«*El penitente del espíritu* —dijo el hombre viejo—, ése es el *papel* que representaba: —tú mismo inventaste una vez esta expresión—

—el poeta y el mago, que acaba por dirigir su espíritu contra sí mismo, el transformado que se congela por su malvada ciencia y su malvada conciencia.

Y confiesa una sola cosa: ¡pasó mucho tiempo, oh, Zaratustra, hasta que descubriste mi arte y mis mentiras! Creíste en mi necesidad de auxilio cuando sostuviste mi cabeza entre tus dos manos, —

—yo te oía lamentarte: "¡lo han amado demasiado poco, demasiado poco!". De haber llegado a engañarte tanto, se regocijó interiormente mi maldad.»

«Puede ser que hayas engañado a otros más sutiles que yo —dijo Zaratustra con dureza—. No ando prevenido contra los estafadores, *debo estar* sin cuidado: así lo quiere mi suerte.

Tú, en cambio, —te ves obligado a engañar; ¡tanto te conozco! ¡Siempre tienes que tener uno, dos, tres, cuatro, cinco sentidos! ¡Tampoco lo que ahora me has confesado, ha sido para mí ni lo bastante cierto ni lo bastante falso!

Tú, perverso estafador, ¡cómo podrías actuar de otra manera! Incluso maquillarías tu enfermedad a la hora de mostrarte desnudo ante tu médico.

Así maquillaste ante mí tu mentira cuando dijiste: "¡sólo lo hago en broma!", también había seriedad en ello, ¡*eres* algo así como un penitente del espíritu!

Leo muy bien tus pensamientos: te has convertido en el encantador de todos, pero para ti ya no queda ninguna mentira ni astucia, —¡tú mismo te has desencantado para ti!

Has cosechado la náusea como tu *única* verdad. Ninguna palabra es ya auténtica en ti, pero sí tu boca: esto es, la náusea que se pega a tu boca.»— —

—«¡Quién te crees que eres! —gritó el viejo mago a Zaratustra con voz altiva—, ¿quién puede hablar así conmigo, con el más grande de los que hoy viven?» —y su mirada despidió un rayo verde hacia Zaratustra. Mas al instante cambió su semblante y dijo con tristeza:

«¡Oh, Zaratustra!, estoy cansado de mis artes y me repugnan, no soy *grande*, ¡para qué fingir! Pero tú sabes bien —¡que yo he buscado la grandeza!

He querido representar el personaje de un gran hombre y convencí a muchos: pero esta mentira ha excedido mis fuerzas. Contra ella me destruyo.

¡Oh, Zaratustra!, todo es mentira en mí; salvo que me destruyo —¡esto, el hecho de que me destruya, es *auténtico*!».—

«Te honra —dijo Zaratustra sombrío y desviando la mirada—, te honra que buscaras la grandeza, pero también te traiciona. No eres grande.

Viejo mago malvado, lo mejor y más honrado en ti que yo honro es *esto*: que te has cansado de ti y has dicho: "No soy grande".

En esto te honro como a un penitente del espíritu: y aunque sólo por un suspiro, en ese *único* instante has sido —auténtico.

Pero di, ¿qué buscas aquí en *mis* bosques y entre mis rocas? Y al tenderte en mi camino, ¿qué prueba querías de mí? —

—¿con qué querías tentarme?»—

Así habló Zaratustra, y sus ojos resplandecían. El viejo mago calló durante un rato, luego dijo: «¿Te he tentado? Yo tan sólo —busco.

¡Oh, Zaratustra!, yo busco a alguien que sea auténtico, justo, simple, claro, a un hombre que sea todo honradez, un recipiente de la sabiduría, un santo del conocimiento, ¡un gran hombre!

¿Acaso no lo sabes, oh, Zaratustra? *Yo busco a Zaratustra*».

—Y en ese momento se hizo un largo silencio entre los dos; mas Zaratustra se ensimismó profundamente, tanto que cerró los ojos. Pero luego, regresando a su interlocutor, tomó la mano del mago y dijo, lleno de cortesía y malicia:

«¡Muy bien! Hacia allí arriba conduce el camino, allí está la caverna de Zaratustra. En ella puedes buscar a quien desearías encontrar.

Y pide consejo a mis animales, a mi águila y a mi serpiente: ellos te ayudarán a buscar. Pero mi caverna es grande.

Yo mismo, ciertamente —aún no he visto a ningún gran hombre. Para lo que es grande hoy, el ojo del más sutil resulta grosero. Éste es el reino de la plebe.

A más de uno he encontrado ya que se estiraba e hinchaba, y el pueblo gritaba: "¡Mirad, un gran hombre!". ¡Pero de qué sirven todos los fuelles! Al final todo lo que sale es aire.

Al final revienta la rana que se había hinchado durante demasiado tiempo:[311] y lo que sale es aire. Pinchar el vientre de un hinchado, a eso lo llamo yo un buen pasatiempo. ¡Escuchad estas palabras, niños!

El día de hoy es de la plebe: ¡quién *sabe* ya qué es grande, qué pequeño! ¡Quién buscaría aquí con fortuna la grandeza! Sólo un necio: los necios son afortunados.

¿Tú buscas grandes hombres, extraño necio? ¿Quién te ha *enseñado*? ¿Es hoy el tiempo adecuado para eso? ¡Oh, tú, mal buscador!, ¿pretendes —tentarme?».— —

Así habló Zaratustra, con el corazón consolado, y continuó su camino sonriendo.

[311] Alusión a una fábula de Esopo, *Fedro*, I, 24.

RETIRADO

Poco tiempo después de que Zaratustra se hubiese librado del mago, volvió a ver a alguien sentado en el sendero por el que caminaba, a saber, un hombre alto y negro, de escuálida y pálida cara, que le causó una poderosa desazón. «¡Ay! —dijo a su corazón—, allí se sienta la aflicción enmascarada, y me parece que pertenece a la estirpe sacerdotal: ¿qué quieren *ésos* en mi reino?

¡Cómo! Apenas me he escapado de aquel mago y ya aparece en mi camino otro nigromante,—

—cualquier brujo que practica la imposición de manos, un oscuro milagrero por la gracia de Dios, un ungido calumniador del mundo, ¡a quien el diablo se lleve!

Pero el diablo nunca está donde debería estar: siempre llega demasiado tarde, ¡ese maldito enano de pie zambo!»—

Así maldecía Zaratustra impaciente en su corazón, y pensó cómo podría pasar de largo del hombre negro desviando la mirada: pero he aquí que ocurrió algo muy distinto. En ese mismo instante ya le había visto el hombre sentado, y de forma no muy diferente a la de uno al que le ocurre de improviso un hecho afortunado, se levantó de un salto y se dirigió corriendo hacia Zaratustra.

«¡Quienquiera que seas, caminante —dijo él—, ayuda a quien se ha extraviado, a un buscador, a un hombre viejo que aquí fácilmente podría sufrir daño!

Este mundo me es ajeno y lejano, también he oído aullar a animales salvajes; y quien podría haberme protegido, ya no existe.

Yo buscaba al último hombre piadoso, un santo y ermitaño que solo en su bosque aún no había escuchado nada de lo que todo el mundo sabe hoy.»

«¿*Qué* sabe hoy todo el mundo? —preguntó Zaratustra—. ¿Acaso que el viejo Dios, en el que todo el mundo creyó una vez, ya no existe?»

«Tú lo has dicho —respondió el anciano afligido—. Y yo he servido a ese viejo Dios hasta su última hora.

Ahora, sin embargo, me he retirado, estoy sin señor, pero no soy libre, ni tampoco estoy alegre un minuto, a no ser sumido en los recuerdos.

Por eso he subido a esta montaña, para celebrar por fin para mí una nueva fiesta, como le corresponde a un viejo Papa y padre de la Iglesia; pues, sabe, ¡yo soy el último Papa! —una fiesta de piadosos recuerdos y servicios divinos.

Mas ahora también él está muerto, el hombre más piadoso, aquel santo del bosque que alababa continuamente a su Dios con cantos y tarareos.

Yo mismo ya no lo encontré cuando hallé su cabaña, —pero sí a dos lobos en su interior que aullaban por su muerte —pues todos los animales lo amaban. Entonces huí de allí.

¿He venido, por tanto, en vano a estos bosques y montañas? Mi corazón se decidió por buscar a otro, al más piadoso de todos aquellos que no creen en Dios—, ¡por buscar a Zaratustra!»

Así habló el anciano y contempló con ojos penetrantes a quien se hallaba ante él; mas Zaratustra tomó la mano del viejo Papa y la contempló largo tiempo con admiración.

«¡Mira, venerable —dijo entonces—, qué mano más bella y larga! Ésta es la mano de alguien que siempre ha repartido bendiciones. Ahora estrecha la de aquel a quien buscas, la de Zaratustra.

Yo soy el ateo Zaratustra, que te dice: ¿quién es más ateo que yo para alegrarme con sus enseñanzas?»—

Así habló Zaratustra, y taladró con su mirada los pensamientos y segundas intenciones del anciano Papa. Por fin éste comenzó a decir:

«Quien lo amó y poseyó más que ningún otro, también lo ha perdido más que ningún otro—:

—mira, ¿no soy yo ahora el más ateo de los dos? ¡Mas quién podría alegrarse de ello!».—

—«Tú le has servido hasta el final —preguntó Zaratustra pensativo después de un profundo silencio—, ¿sabes *cómo* murió? ¿Es verdad lo que se dice: que la compasión fue la que lo estranguló,

—que vio cómo el *hombre* colgaba de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se convirtiera en su infierno y significara su muerte?»— —

Pero el anciano Papa no respondió, sino que desvió su mirada con timidez y con una expresión dolorida y sombría.

«Déjale ir —dijo Zaratustra después de una larga reflexión, durante la cual siguió mirando a los ojos del anciano.

Déjale ir, está muerto. Y aunque también te honra que sólo digas cosas buenas de ese muerto, sabes tan bien como yo *quién* era; y que seguía caminos extraños.»

«Hablando entre tres ojos —dijo, ya reanimado, el anciano Papa (pues era tuerto)—, en las cosas de Dios soy más ilustrado que el mismo Zaratustra —y puedo serlo.

Mi amor le ha servido durante largos años, mi voluntad siempre siguió las huellas de su voluntad. Mas un buen servidor sabe todo, incluso cosas que su señor se oculta a sí mismo.

Era un dios escondido,[312] lleno de misterio. En verdad, no logró un hijo de otra manera que a través de caminos tortuosos. En la puerta de su fe está el adulterio.

Quien le alaba como a un Dios del amor, no tiene una idea lo bastante elevada del amor. ¿No quería ser también juez este Dios? Pero el amante ama más allá de cualquier retribución y venganza.

Cuando este Dios del Oriente era joven, era duro y vengativo y construyó un infierno para el deleite de sus preferidos.

Al final, sin embargo, se hizo viejo y blando y dócil y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, y aún más parecido a una abuela vieja y débil.

Allí se sentaba, ajado, en el rincón de la estufa, afligido por la debilidad de sus piernas, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió con su excesiva compasión.»—

«Tú, anciano Papa —le interrumpió Zaratustra—, ¿has visto *eso* con tus propios ojos? Es posible que haya ocurrido así, pero también de otra manera. Cuando los dioses mueren, mueren de muchas maneras distintas.

¡Pero bien! Así o así, así y así —¡está muerto! Contrariaba el gusto de mis oídos y de mis ojos, no quisiera decir nada peor de él.

Amo todo lo que mira con claridad y habla con honradez. Mas en él —tú lo sabes bien, viejo sacerdote, había algo de tu tipo, del tipo sacerdotal —era ambiguo.

También era oscuro. ¡Cómo se indignaba con nosotros, encoleri-

[312] *Vid.* Is 45, 15, así como el discurso de Lutero del «*deus absconditus*».

zado, porque le entendíamos mal! Pero ¿por qué no hablaba con más claridad?

Y si la culpa era de nuestros oídos, ¿por qué nos dio oídos que le oían mal? Si había barro en nuestros oídos, ¡muy bien!, ¿quién lo había puesto ahí?

¡Demasiadas cosas le salieron mal a ese alfarero que nunca aprendió del todo! Pero que se vengara de sus jarros y criaturas porque le habían salido mal, —eso fue un pecado contra el *buen gusto*.

También en la piedad se da el buen gusto: al final *éste* dijo. "¡Afuera con semejante Dios! ¡Es preferible ningún dios, es preferible que cada uno se forje su destino, mejor ser un loco, mejor ser Dios mismo!"»

—«¡Qué oigo! —dijo aquí el viejo Papa aguzando los oídos—; ¡oh, Zaratustra, con semejante incredulidad eres más piadoso de lo que crees! Algún dios en ti te ha convertido a tu ateísmo.

¿Acaso no es tu piedad la que no te deja seguir creyendo en un único Dios? ¡Y tu extremada honradez te conducirá incluso más allá del bien y del mal!

Mira, pues, ¿qué se te ha reservado? Tienes ojos y mano y boca, predestinados desde la eternidad a bendecir. No sólo se bendice con la mano.

En tu proximidad, aunque quieras ser el más ateo, percibo un misterioso perfume y aroma de consagración de largas bendiciones: eso me reconforta y me causa dolor a un mismo tiempo.

¡Déjame ser tu huésped, oh, Zaratustra, por una sola noche! ¡En ninguna parte de la tierra me podría sentir mejor ahora que en tu casa!»

«¡Amén! ¡Que así sea! —dijo Zaratustra con gran asombro—, por allí arriba conduce el camino, allí está la caverna de Zaratustra.

En verdad, encantado estaría de acompañarte yo mismo hasta allí, venerable, pues yo amo a todos los hombres piadosos. Pero ahora me llama un grito de socorro y me aparta apresuradamente de ti.

En mis dominios nadie debe sufrir daño alguno; mi caverna es un buen puerto. Y lo que más me agradaría sería poner a todos los tristes sobre suelo firme y piernas sólidas.

Mas ¿quién te quitaría de los hombros el peso de tu melancolía? Para ello soy demasiado débil. En verdad, largo tiempo esperaremos hasta que alguien resucite a tu Dios.

Este viejo Dios ya no vive: está muerto de verdad.»—

Así habló Zaratustra.

EL MÁS FEO DE LOS HOMBRES[313]

Y una vez más recorrieron los pies de Zaratustra bosques y montañas, y sus ojos buscaron y buscaron, pero en ninguna parte vieron lo que querían ver, al gran sufridor, al que gritaba auxilio. Mas, durante todo el camino, se regocijaba en su corazón y estaba agradecido. «¡Qué de cosas buenas —dijo—, me ha regalado este día, como recompensa por haber comenzado tan mal! ¡Qué interlocutores más extraños he encontrado!

Seguiré rumiando las palabras bastante tiempo como si fueran buenos granos; ¡mis dientes las molerán y triturarán hasta que fluyan en el alma como leche!»—

Mas cuando el camino volvió a torcer alrededor de una roca, el paisaje cambió *de repente*, y Zaratustra penetró en un reino de la muerte. En él peñas negras y rojas miraban fijas hacia arriba: nada de hierba, ni un árbol, ningún canto de pájaro. Era un valle que todos los animales evitaban, también los depredadores; tan sólo una especie fea, gorda y verde de serpientes venía a morir aquí cuando envejecía. Por esta razón los pastores llamaban a este valle: la Muerte de la Serpiente.[314]

---

[313] Compárese con Lecky, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (*Historia del origen e influencia de la Ilustración en Europa*), 1, pág. 183: «La Iglesia griega fue la que cuidó la tradición de la deformidad de Cristo [...]. Nota 1: Justino el Mártir, Tertuliano y Cirilo de Alejandría fueron sus principales defensores. El último declaró: "Cristo era el más feo de los hijos del Hombre"».

[314] *Las mil y una noches. El segundo viaje de Simbad*, pág. 356 y sigs.: «El lugar en que me encontraba era una gran colina, por debajo de mí se extendía un valle amplio todo rodeado de montañas [...]. En el valle también hay una gran cantidad de serpientes, tan largas y gordas como una gran palmera datilera».

Zaratustra se sumió en un oscuro recuerdo, pues tenía la sensación de haber estado ya en ese valle. Y muchas cosas pesadas oprimieron su ánimo, de manera que comenzó a caminar más y más lentamente hasta que por fin se detuvo. Entonces, al abrir los ojos, vio algo que estaba sentado en el camino, algo con figura humana y que apenas se parecía a un hombre, algo inexpresable.[315] Y *de golpe* acometió a Zaratustra una gran vergüenza por haber visto algo así con sus propios ojos: sonrojándose hasta la raíz de su blanca cabellera, apartó la mirada y elevó el pie para abandonar aquel malvado lugar. Pero en ese instante aquel yermo comenzó a emitir ruidos: desde el suelo surgió un gorgoteo y ronquido como los que produce el agua por la noche cuando pasa a través de cañerías atascadas; y por fin surgió de ello una voz humana y frases humanas: —que decían lo siguiente:

«¡Zaratustra! ¡Zaratustra! ¡Resuelve mi enigma! ¡Habla, habla! ¿Cuál es *la venganza que se toma del testigo*?

Te recomiendo que retrocedas, ¡aquí hay hielo resbaladizo! ¡Mira, mira que tu orgullo no se rompa aquí las piernas!

¡Te crees sabio, orgulloso Zaratustra! Resuelve entonces el enigma, tú, duro cascanueces, —¡el enigma que yo soy! ¡Di, pues, quién soy *yo*!».

—Cuando Zaratustra hubo escuchado estas palabras, —¿qué pensáis que ocurrió en su alma? *Le acometió la compasión*; y se derrumbó de repente como un roble que ya ha resistido muchas talas, —pesado, súbitamente, asustando a los mismos que lo querían abatir. Pero al poco tiempo ya estaba de nuevo de pie y su rostro se endureció.

«Te conozco muy bien —dijo él con una voz broncínea—: *¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame irme.

No *soportabas* a quien te veía, —a quien siempre te veía y te atravesaba con la vista, ¡tú, el más feo de los hombres! ¡Tú te vengaste de ese testigo!»

Así habló Zaratustra y quiso irse; pero el inexpresable se agarró a un extremo de su ropa y comenzó de nuevo a gargarear y a buscar palabras. «¡Quédate! —dijo por fin—

—¡quédate! ¡No pases de largo! He adivinado qué hacha te derribó en el suelo: ¡salve, Zaratustra, por estar de nuevo en pie!

Has adivinado, lo sé muy bien, qué siente el que lo mató, —el asesino de Dios. ¡Quédate! Siéntate conmigo, no será en vano.

---

[315] *Vid.* Is 52, 14; 53, 2-3. Asimismo Ez 1, 26.

¿A quién quería ir yo a no ser a ti? ¡Quédate, siéntate! ¡Pero no me mires! ¡Honra así —mi fealdad!

Me persiguen: ahora eres *tú* mi último refugio. *No* con su odio, *no* con sus esbirros: —¡oh, yo me burlaría de esa persecución y estaría orgulloso y alegre!

¿No ha estado hasta ahora todo el éxito de parte de los bien perseguidos? Y quien persigue bien, aprende fácilmente a seguir:[316] —¡una vez que está —por detrás! Pero es de su compasión—

—es de su compasión de lo que he huido, buscando refugio en ti. ¡Oh, Zaratustra, protégeme, tú, mi último refugio, tú, el único que me ha adivinado:

—tú has adivinado cómo se siente quien lo mató! ¡Quédate! Y si te vas, impaciente, no vayas por el camino por el que yo he venido. *Ese* camino es malo.

¿Te has enojado conmigo porque ya hace tiempo que hablo y parloteo? ¿Porque te he dado consejos? Pero sabes que yo, el hombre más feo,

—soy también el que tiene los pies más grandes y pesados. Por donde yo he ido, el camino es malo. Mis pies estropean y matan todos los caminos.

Mas en el hecho de que tú pasases a mi lado en silencio; de que te sonrojaras, eso lo vi muy bien: en eso te he reconocido como Zaratustra.

Cualquier otro me habría arrojado su limosna, su compasión, de mirada y de palabra. Pero para esto —no soy bastante mendigo, eso lo has adivinado tú—

—para esto soy demasiado *rico*, ¡rico en cosas grandes, terribles, en las cosas más feas e inexpresables! ¡Tu pudor, Zaratustra, me ha *honrado*!

Con apuros logré escapar de la muchedumbre de los compasivos —para encontrar al único que hoy enseña: "compadecer es una molestia", para encontrarte a ti, ¡oh, Zaratustra!

—ya sea la compasión de un dios, ya sea la de los hombres: compadecer va contra el pudor. Y no-querer-ayudar puede ser más noble que cualquier virtud que acude en auxilio de alguien.

Pero hoy todas las gentes pequeñas dan el nombre de virtud a la compasión: —no tienen ningún respeto por la gran desgracia, por la gran fealdad, por el gran fracaso.

---

[316] *Vid.* Mt 5, 10.

Yo miro por encima de todos ésos, como un perro mira sobre los lomos de pululantes rebaños de ovejas. Se trata de gente pequeña, benévola, lanosa y gris.

Como una garza mira con desprecio por encima de estanques poco profundos, con la cabeza inclinada hacia atrás, así miro yo sobre el hervidero de pequeñas y grises olas y voluntades y almas.

Durante demasiado tiempo se les ha dado la razón a esas gentes pequeñas: y al final se ha terminado por darles también el poder —ahora enseñan: "Sólo es bueno lo que las gentes pequeñas llaman bueno".

Y "verdad" significa hoy lo que dijo el predicador que venía de ellos, aquel extraño santo y abogado de las gentes pequeñas, que testimonió de sí mismo: "yo —soy la verdad".[317]

Ese presuntuoso logra ya desde hace mucho tiempo que se les levanten las crestas a esas gentes pequeñas —él, que enseñó un error nada pequeño cuando enseñó "yo —soy la verdad".

¿Se ha respondido alguna vez con más amabilidad a un presuntuoso? —Tú, en cambio, ¡oh, Zaratustra!, pasaste de largo ante él y dijiste: "¡No! ¡No! ¡Tres veces no!".

Tú advertiste de su error, tú fuiste el primero en advertir de la compasión —no a todos, ni a nadie, sino a ti y a los de tu estirpe.

Tú te avergüenzas del pudor del que sufre mucho; y en verdad, cuando dices: "de la compasión viene una gran nube, tened cuidado, ¡oh, hombres!"

—cuando enseñas: "todos los creadores son duros, todo gran amor está por encima de su compasión": ¡oh, Zaratustra, qué instruido me pareces en signos meteorológicos!

Mas tú mismo —¡adviértete también a ti mismo contra tu compasión! Pues hay muchos en camino hacia ti, muchos que sufren, titubean, se desesperan, se ahogan, se congelan.

También te prevengo contra mí. Tú has adivinado mi mejor, mi peor enigma, a mí mismo y lo que hice. Conozco el hacha que te derriba.

Pero Él —*tenía que* morir: miraba con unos ojos que todo lo veían, —veía las profundidades y fundamentos de los hombres, toda su encubierta ignominia y fealdad.

Su compasión no conocía ningún pudor: él se introducía arras-

[317] Jn 14, 6: «Jesús le respondió: yo soy el camino, la verdad y la vida».

trándose en mi rincón más sucio. Ese curiosísimo, hiperimpertinente, hipercompasivo, tenía que morir.

Me veía siempre: quise vengarme de semejante testigo —o dejar de vivir yo mismo.

El Dios que todo lo veía, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que exista semejante testigo.»

Así habló el más feo de los hombres. Mas Zaratustra se levantó y se dispuso a continuar su camino: pues sentía frío hasta en sus entrañas.

«Tú, inexpresable —dijo—, tú me avisaste contra tu camino. En gratitud te recomiendo el mío. Mira, allí arriba está la caverna de Zaratustra.

Mi caverna es grande y profunda y tiene muchos rincones; allí encuentra el más escondido su escondite. Y junto a ella hay cientos de grietas y hendiduras para animales que se arrastran, aletean y saltan.

Tú, repudiado, que tú mismo te has repudiado, ¿no quieres vivir entre los hombres y la compasión humana? ¡Muy bien, haz como yo entonces! Así también aprenderás de mí; sólo el que obra, aprende.

¡Y primero y antes que nada habla con mis animales! El animal más orgulloso y el más astuto —¡ellos son para nosotros los más adecuados consejeros!»

Así habló Zaratustra y siguió su camino, más pensativo y lento que antes: pues se preguntaba muchas cosas y no sabía responderlas fácilmente.

«¡Qué pobre es el hombre! —pensaba en su corazón—, ¡qué feo y agonizante, cuán lleno de oculta vergüenza!

Me dicen que el hombre se ama a sí mismo: ¡ay, cuán grande debe ser ese amor a sí mismo! ¡Cuánto desprecio tiene en su contra!

También ése se amaba tanto como se despreciaba, —un gran amante es para mí, y un gran despreciador.

A ninguno he encontrado hasta ahora que despreciara más profundamente: también *esto* es altura. ¡Ay!, ¿acaso era *ése* el hombre superior, cuyo grito oí?

Amo a los grandes despreciadores. Mas el hombre es algo que tiene que ser superado.»— —

EL MENDIGO VOLUNTARIO

Cuando Zaratustra hubo abandonado al hombre más feo, tuvo frío, y se sintió solo: muchos pensamientos fríos y solitarios cruzaban por su ánimo, por lo que sus miembros también se enfriaron. Pero al seguir subiendo y bajando, pasando verdes praderas y atravesando terrenos difíciles y pedregosos, donde en otro tiempo un arroyo impaciente había establecido su lecho: entró rápidamente en calor y mejoró su ánimo.

«¿Qué me ha ocurrido? —se preguntó—, algo caliente y vivo me alivia, y debe estar en mi proximidad.

Ya estoy menos solo; desconocidos hermanos y compañeros oscilan a mi alrededor, su cálido aliento conmueve mi alma.»

Pero cuando miró a su alrededor buscando a los consoladores de su soledad, he aquí que divisó unas vacas situadas en un alto: su proximidad y olor habían calentado su corazón. Esas vacas, sin embargo, parecían escuchar con gran interés a alguien y no advirtieron a quien se aproximaba. Pero cuando Zaratustra se encontró muy cerca de ellas, oyó muy claramente que una voz humana salía de entre las vacas, y era evidente que todas ellas habían girado sus cabezas hacia el orador.[318]

Zaratustra subió presuroso y apartó a los animales, pues temía que alguien hubiese sufrido un daño que difícilmente podría ser sos-

[318] A H. Köselitz, el 25 de julio de 1884: «He estado mucho tiempo en camino y he buscado y hablado con "viejos conocidos", por llamarlos así (aunque debería decir: "como nuevos desconocidos"). Ha sido una tontería [...]. ¡Por fin en Sils-Maria! ¡Por fin el regreso a la —razón! Mientras me fue de manera demasiado irrazonable (como si hubiese estado entre vacas); pero el que permaneciese tanto tiempo en esos valles y establos de vacas, fue la mayor sinrazón».

layado por una compasión vacuna. Pero en ello se equivocó; pues allí había un hombre sentado en la tierra y parecía decirles a los animales que no debían tener ningún miedo de él, un hombre pacífico y predicador de la montaña,[319] desde cuya mirada predicaba la misma bondad. «¿Qué buscas aquí?», gritó Zaratustra con extrañeza.

«¿Qué busco aquí? —respondió él—: Lo mismo que tú, ¡perturbador de la paz!, a saber, la felicidad en la tierra.

Para ello quisiera aprender de estas vacas. Pues, como bien sabes, ya les estoy hablando media mañana y precisamente ahora querían informarme. ¿Por qué las molestas?

Mientras no nos convirtamos y nos volvamos como vacas, no entraremos en el reino de los cielos.[320] De ellas deberíamos aprender *una cosa*: el rumiar.[321]

Y en verdad, si el hombre conquistase el mundo entero y no aprendiese esa *única* cosa,[322] el rumiar: ¡de qué serviría todo! Jamás se liberaría de su pesadumbre,

—de su gran pesadumbre: que hoy se llama náusea. ¿Quién no tiene hoy llenos de náusea los ojos, el corazón y la boca? ¡También tú! ¡También tú! ¡Mas, contempla ahora a estas vacas!»—

Así habló el predicador de la montaña y dirigió su mirada hacia Zaratustra, —pues hasta ese momento la había mantenido amorosamente fija en las vacas—: mas entonces se transformó. «¿Con quién estoy hablando? —gritó asustado, y se levantó de un salto.

Éste es el hombre sin náusea, es Zaratustra en persona, el superador de la gran náusea, éstos son los ojos, ésta es la boca, éste es el corazón de Zaratustra en persona.»

Y mientras hablaba así, besaba las manos a su interlocutor con ojos rebosantes de lágrimas, y se comportaba como alguien a quien le cae inesperadamente del cielo un valioso regalo y un tesoro. Las vacas, en cambio, contemplaban todo esto y se maravillaban.

---

[319] Alusión al sermón de la montaña. *Vid.* Mt 5-7.

[320] Parodia de Mt 18, 3.

[321] Nietzsche recomendaba con frecuencia el rumiar para la lectura de sus escritos, para ejercitar la lectura como un arte. Para entender sus libros había que ser «casi una vaca» y no un «hombre moderno». El rumiar como expresión simbólica es un *topos* clásico. Así aparece en Aulio Gelio, como proceso de memorización o de inculcar conocimientos. Al mismo tiempo se desarrolló una visión negativa, como repetición estéril o dogmatismo.

[322] Mt 16, 26: «Pues, ¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su vida?».

«No hables de mí, ¡hombre extraordinario!, ¡hombre sublime! —dijo Zaratustra defendiéndose de su ternura—, ¡háblame primero de ti! ¿No eres el mendigo voluntario que una vez arrojó de sí una gran riqueza,—

—que se avergonzó de su riqueza y de los ricos, y huyó entre los más pobres para regalarles su plenitud y su corazón? Pero ellos no le aceptaron.»

«Pero ellos no me aceptaron —dijo el mendigo voluntario—, ya lo sabes. Por eso terminé por marcharme con los animales y con estas vacas.»

«Aquí aprendiste —interrumpió Zaratustra al hablante—, que es más difícil dar bien que tomar bien,[323] y que el bien regalar es un *arte* y la última y más diestra maestría de la bondad.»

«En especial hoy en día —respondió el mendigo voluntario—: en concreto hoy, en que todo lo bajo se ha sublevado y es arisco y soberbio a su manera, esto es, a la manera de la plebe.

Pues ha llegado la hora, tú lo sabes bien, de la grande, malvada, larga y lenta rebelión de la plebe y de los esclavos: ¡rebelión que crece y crece!

Ahora toda buena acción y pequeño donativo subleva a los inferiores; ¡y ya pueden guardarse de ellos los excesivamente ricos!

El que hoy, semejante a botellas ventrudas, gotea desde cuellos demasiado estrechos: —a esas botellas hoy se les rompe con agrado el cuello.

Codicia lasciva, envidia biliosa, amargado espíritu vengativo, orgullo plebeyo: todo eso me ha saltado a la cara. Ya no es cierto eso de que los pobres sean bienaventurados.[324] El reino celestial está entre las vacas.»

«¿Y por qué no entre los ricos?», preguntó Zaratustra tentándole, mientras rechazaba a las vacas que olisqueaban con confianza a aquel hombre pacífico.

«¿Por qué me tientas? —respondió éste—. Tú lo sabes mejor que yo. ¿Qué me impulsó a irme con los más pobres, oh, Zaratustra? ¿Acaso no fue la náusea que me causaban nuestros ricos?

—¿los presidiarios de la riqueza que recogen su beneficio de toda basura, con la mirada fría y pensamientos cachondos, ante esa chusma cuyo hedor llega el cielo,

---

[323] Reminiscencia de Hch 20, 35: «Hay más felicidad en dar que en recibir».
[324] *Vid.* Lc 6, 2.

—ante esa chusma falseada y dorada, cuyos antepasados fueron rateros o aves carroñeras, o traperos, esa chusma complaciente con las mujeres, voluptuosa, olvidadiza?: —todos ellos, en efecto, no se diferencian mucho de una puta.

¡Plebe abajo, plebe arriba! ¡Qué significa hoy "pobre" y "rico"! He olvidado esa diferencia, —por eso huí de ellos, más y más lejos, hasta que llegué hasta estas vacas.»

Así habló el hombre pacífico, y resollaba y sudaba con sus palabras, de manera que las vacas se volvieron a maravillar. Mas Zaratustra le miró todo el tiempo con una sonrisa en el rostro mientras hablaba con esa dureza, y movió en silencio la cabeza.

«Te haces violencia, predicador de la montaña, cuando empleas palabras tan duras. Ni tu boca ni tus ojos están hechos para esa dureza.

Ni tampoco, según me parece a mí, tu estómago: a *él* le resulta contraproducente todo ese enojarse y todo ese odio. Tu estómago reclama cosas más suaves: no eres un carnívoro.

Más bien me pareces un herbívoro, un hombre que se alimenta de raíces. Tal vez mueles grano. Seguro que eres enemigo de las alegrías de la carne y amas la miel.»[325]

«Me has adivinado bien —respondió el mendigo voluntario con el corazón aliviado—. Yo amo la miel, también muelo grano, pues he buscado lo que sabe bien y proporciona un aliento puro:

—también lo que necesita mucho tiempo, un trabajo que ocupe todo el día y un hocico de ociosos y gandules delicados.

Los que han llegado más lejos en esto han sido, ciertamente, estas vacas: ellas idearon el rumiar y el echarse al sol. También renuncian a todo pensamiento pesado que inflame el corazón.»

—«¡Muy bien! —dijo Zaratustra—: también deberías ver mis animales, mi águila y mi serpiente, —hoy no hay nada parecido en la tierra.

Mira, por allí conduce el camino hacia mi caverna: sé esta noche su huésped. Y habla con mis animales de la felicidad animal,—

—hasta que yo regrese. Pues ahora me llama un grito de socorro que me separa apresuradamente de ti. También encontrarás miel nueva en mi caverna, miel fresca y dorada de panal: ¡cómela!

Mas ahora despídete con rapidez de tus vacas, ¡tú, hombre extraordinario! ¡Hombre sublime!, aunque te resulte difícil. ¡Pues son tus maestros y amigos más cálidos!»—

---

[325] Posible reminiscencia de Pr 25, 16.

«—Con excepción de uno, a quien profeso más cariño —respondió el mendigo voluntario—. ¡Tú mismo eres bueno y mejor aún que una vaca, oh, Zaratustra!»

«¡Vete, vete! ¡Tú, enojoso halagador! —gritó Zaratustra con malicia—, ¿cómo se te ocurre corromperme con esa alabanza y miel tan halagadora?»

«¡Aléjate, aléjate de mí!», gritó una vez más, y blandió el bastón hacia el tierno mendigo: pero éste se alejó rápidamente de allí.

LA SOMBRA

Mas apenas se había apartado del mendigo voluntario y Zaratustra volvía a encontrarse solo consigo mismo, cuando oyó a sus espaldas una nueva voz, que gritaba: «¡Detente! ¡Zaratustra! ¡Espera! ¡Soy yo, oh Zaratustra, yo, tu sombra!». Pero Zaratustra no esperó, pues le acometió un repentino hastío a causa de la afluencia de personas y del gentío en sus montañas. «¿Qué ha sido de mi soledad? —dijo.

En verdad, es demasiado para mí; estas montañas están saturadas de gente, mi reino ya no es de *este* mundo,[326] necesito nuevas montañas.

¿Mi sombra me llama? ¡Qué me importa mi sombra! ¡Que me siga! Yo —escapo de ella.»

Así habló Zaratustra a su corazón y escapó de allí. Pero quien se hallaba a sus espaldas, le seguía, de manera que al poco tiempo caminaban tres uno detrás del otro, esto es, delante el mendigo voluntario, a continuación Zaratustra y el tercero y más atrasado, su sombra. No hacía mucho tiempo que caminaban así, cuando Zaratustra tomó conciencia de su necedad y se sacudió de un golpe todo hastío y fastidio.

«¡Cómo! —dijo—, ¿acaso no han ocurrido desde siempre las cosas más ridículas entre nosotros, los viejos ermitaños y santos?

¡En verdad, mi necedad ha crecido mucho en las montañas! ¡Ahora escucho el correteo consecutivo de seis viejas piernas de necio!

Pero ¿puede tener miedo Zaratustra de una sombra? También me parece que, a fin de cuentas, ella tiene piernas más largas que yo.»

Así habló Zaratustra, sonriendo con los ojos y las entrañas; se de-

---

[326] Alusión a Jn 18, 36.

tuvo y se dio la vuelta con rapidez —y he aquí que al hacerlo casi derribó en el suelo a su perseguidor y sombra: tan cerca la tenía pegada a los talones, y tan débil era. Mas cuando la examinó con la mirada, se asustó como ante la aparición repentina de un fantasma: tan delgado, negruzco, hueco y anticuado era el aspecto de su perseguidor.

«¿Quién eres? —preguntó Zaratustra con dureza—, ¿qué haces aquí? ¿Y por qué te llamas a ti mismo mi sombra? No me gustas.»

«Perdóname —respondió la sombra—, que sea yo; y si no te gusto, muy bien, ¡oh Zaratustra!, en eso te alabo a ti y a tu buen gusto.

Soy un caminante que ya ha andado mucho pegado a tus talones: siempre en camino, pero sin meta, también sin hogar: de manera que poco me queda, en verdad, para ser el judío eterno, si no fuera porque no soy eterno ni tampoco judío.

¿Cómo? ¿Siempre tengo que estar en camino? ¿Confuso, errante, impelido por todos los vientos? ¡Oh, tierra, para mí te has vuelto demasiado redonda!

Ya he estado sentado en todas las superficies, como polvo cansado he dormido sobre espejos y ventanales. Todo toma algo de mí, nada me da, enflaquezco, —casi me parezco a una sombra.

Pero a ti, ¡oh, Zaratustra!, es a quien he seguido volando y arrastrándome más tiempo, y, aunque me ocultase de ti, era tu mejor sombra: donde te sentabas, ahí me sentaba yo también.

Contigo he caminado por mundos fríos y lejanos, como un espectro que corre voluntariamente sobre tejados invernales y por la nieve.

Contigo he aspirado a todo lo prohibido,[327] a lo peor y a lo más lejano; y si hay algo en mí que sea virtud, es el no haber tenido miedo a ninguna prohibición.

Contigo he roto lo que mi corazón había admirado, he derribado todos los mojones y todas las imágenes, he perseguido los deseos más peligrosos, —en verdad, alguna vez he pasado por encima de todos los crímenes.

Contigo perdí la fe en las palabras y en los valores y en los grandes nombres. Cuando el demonio cambia de piel, ¿no pierde también su nombre? También el nombre es piel. El demonio mismo es tal vez —piel.

"Nada es verdad, todo está permitido",[328] así me decía a mí mis-

[327] Cita de Ovidio, *Amores* III 4, 17: «*nitimur in vetitum*».

[328] Dicho atribuido a los famosos *asesini* o asesinos del Viejo de la Montaña. Este dicho aparece con frecuencia en los escritos de Nietzsche, ya sea mencionan-

mo. Me lancé al agua más fría, con la cabeza y el corazón. ¡Ay, cuántas veces me he encontrado, por esta causa, desnudo como un rojo cangrejo!

¡Ay, qué ha sido de todo lo bueno, de todo el pudor y toda la fe en los buenos! ¡Ay, adónde se ha ido aquella mentida inocencia que una vez poseí, la inocencia de los buenos y de sus nobles mentiras!

Con demasiada frecuencia, en verdad, he seguido a la verdad, pegado a sus talones: ella me pisaba la cabeza. A veces creía mentir y, ¡mira!, sólo entonces acertaba —con la verdad.

Demasiadas cosas se me han aclarado: ahora ya no me importa nada. Nada de lo que amo sigue viviendo, —¿cómo iba a continuar amándome a mí mismo?

"Vivir como me plazca, o no vivir": así lo quiero yo, así lo quiere también el más santo. Pero, ¡ay!, ¿tengo aún —ganas de algo?

¿Tengo aún —una meta? ¿Un puerto hacia el que naveguen mis velas?

¿Un viento favorable? ¡Ay, sólo quien sabe *hacia dónde* se dirige, sabe también qué viento es bueno y cuál es favorable para su travesía!

¿Qué me ha quedado? Un corazón cansado y descarado; una voluntad inconstante; unas alas veleidosas; una columna vertebral rota.

Esta búsqueda de *mi* hogar: ¡oh, Zaratustra!, tú lo sabes bien, esa búsqueda ha sido la aflicción que me devora.

"¿Dónde está —*mi* hogar?" Por él pregunto y busco y he buscado, mas no lo he encontrado. ¡Oh, eterno estar en todas partes, oh, eterno estar en ninguna parte, oh, eterno —en vano!»

Así habló la sombra, y el rostro de Zaratustra se fue alargando con sus palabras. «¡Tú eres mi sombra! —dijo por fin con tristeza.

---

do o no su origen. Es muy posible que la fuente de Nietzsche fuese la obra del orientalista austríaco Joseph von Hammer, *Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart, 1818, y mencionada en la *Historia del materialismo* de Albert Lange. En un pasaje de Nietzsche podemos leer: «Cuando los cruzados cristianos en Oriente toparon con aquella orden invencible de los Asesinos, aquella orden de espíritus libres *par excellence*, cuyo grado más inferior vivía en una obediencia como no la ha alcanzado ninguna orden monástica, recibieron por cualquier vía una señal sobre aquel símbolo y palabra de malhechor que sólo estaba reservada al grado más alto como su *secretum*: "Nada es verdad, todo está permitido" [...] ¡Muy bien! *Aquello* era *libertad* del espíritu, con ello se había *revocado* la fe de la verdad... ¿Se ha perdido alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esta frase y sus laberínticas *consecuencias*? ¿Conoce al minotauro de esta caverna por propia experiencia?» (KGW VI/2, 24, 417).

Este peligro no es pequeño, ¡tú, espíritu libre y viajero! Has tenido un mal día: ¡mira que no tengas una noche aún peor!

A los inquietos como tú al final hasta una cárcel les parece bienaventurada. ¿Has visto alguna vez cómo duermen los criminales encarcelados? Duermen tranquilos, disfrutan de su nueva seguridad.[329]

¡Cuídate de que al final no te aprese una fe aún más estrecha, un delirio más fuerte y severo! Ahora te seduce y te tienta cualquier cosa que sea estrecha y fija.

Has perdido la meta: ¡ay! ¿cómo podrás librarte de esa pérdida y consolarte de ella? Al perder la meta —¡también has perdido el camino!

¡Tú, pobre silenciosa, revoloteadora, mariposa cansada! ¿Quieres tener esta noche un lugar de reposo y un hogar? ¡Sube, pues, a mi caverna!

Por allí conduce el camino a mi caverna. Y ahora quiero apartarme de ti rápidamente. Ya pesa sobre mí algo parecido a una sombra.

Quiero caminar solo, para que vuelva a clarear a mi alrededor. Para ello aún tengo que permanecer alegremente largo tiempo sobre las piernas. Mas por la noche en mi caverna —¡se bailará!»

Así habló Zaratustra.

[329] Extracto de Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, Londres, 1882, pág. 16: «Escenas de desesperación apenas han sido observadas entre prisioneros: su sueño no se ve interrumpido por pesadillas; todo lo contrario, su sueño es fácil y sano».

A MEDIODÍA

Y Zaratustra corrió y corrió y no encontró a nadie y estuvo solo y se volvió a encontrar a sí mismo y disfrutó y saboreó su soledad y pensó en cosas buenas, —durante horas. A eso del mediodía, sin embargo, cuando el sol estaba justamente encima de la cabeza de Zaratustra, pasó por un árbol torcido y nudoso rodeado amorosamente por una vid que lo ocultaba de sí mismo: de ella pendían ante el caminante racimos de uvas amarillas. Entonces le apeteció apagar su pequeña sed y coger un racimo; pero cuando ya había extendido el brazo, tuvo aún más ganas de otra cosa: de sentarse junto al árbol a la hora de la plenitud del mediodía, y dormir.

Esto es lo que hizo Zaratustra; y en cuanto reposaba en el suelo, en el silencio e intimidad de la hierba multicolor, ya se había olvidado de su pequeña sed y se durmió. Pues, como dice el proverbio de Zaratustra: una cosa es más necesaria que la otra.[330] Tan sólo que sus ojos permanecían abiertos: —no se cansaban de mirar y de encomiar el árbol y el amor de la vid. Y mientras se dormía, Zaratustra habló así a su corazón:

«¡Silencio! ¡Silencio! ¿No se ha vuelto perfecto el mundo en este instante? ¿Qué me ocurre?[331]

---

[330] Alusión a Lc 10, 42.

[331] Emerson, *Ensayos*, pág. 391: «Hay días [...] en los que el mundo alcanza la perfección [...]. El día infinitamente largo descansa dormido en los amplios collados y en los vastos y cálidos campos». Compárese con el fragmento de una carta dirigida a C. von Gersdorff el 7 de abril de 1866: «[...] igual a aquellos bellos días estivales que se tendían cómodos y amplios sobre los collados, como Emerson lo describe con tanta maestría: entonces la naturaleza alcanza la perfección, como él dice [...]».

Así como un viento tenue e invisible danza sobre un mar artesonado, ligero como una pluma: así —danza el sueño sobre mí.

No cierra mis ojos, deja despierta el alma, ligero es, ¡en verdad!, como una pluma.

Me convence no sé cómo, me roza interiormente con mano halagadora, me domina. Sí, me domina para que mi alma se tienda:—

—¡cómo se alarga y cansa mi alma extraña! ¿Le ha llegado el anochecer de un séptimo día[332] precisamente al mediodía? ¿Ha vagado ya demasiado tiempo dichosa entre cosas buenas y maduras?

Se extiende a lo largo, a lo largo, —¡cada vez más! Yace en silencio, mi alma extraña. Ya ha probado demasiadas cosas buenas, esta tristeza dorada la oprime, ella tuerce la boca.

—Como una nave que ha penetrado en su bahía más tranquila: —así se inclina contra la tierra, cansada del largo viaje y de los mares inciertos. ¿No es más fiel la tierra?

Como una nave que atraca en la tierra y se estrecha suavemente contra ella: —basta que una araña teja su tela desde la tierra hasta ella. No se necesita una maroma más fuerte.

Como una nave cansada en la más silenciosa de las bahías: así descanso yo ahora próximo a la tierra, leal, confiado, esperando, unido a ella a través de los hilos más tenues.

¡Oh, felicidad! ¡Oh, felicidad! ¿Quieres acaso cantar, oh alma mía? Yaces en la hierba. Pero ésta es la hora misteriosa y solemne en que ningún pastor toca su flauta.

¡Ten cuidado! Un caluroso mediodía duerme sobre los campos. ¡No cantes! ¡Silencio! El mundo es perfecto.

¡No cantes, ave de los campos, oh, alma mía! ¡Ni siquiera susurres! Mira —¡silencio!, el viejo mediodía duerme, mueve la boca: ¿acaso no bebe en este instante una gota de felicidad—

—una vieja gota morena de áurea felicidad, de vino dorado? Algo se desliza por encima de él, su felicidad ríe. Así —ríe un dios. ¡Silencio!

—"¡Por fortuna, cuán poco basta para ser feliz!" Así hablé yo una vez, y me creí listo. Pero era una blasfemia: *esto* lo he aprendido ahora. Necios listos hablan mejor.

Lo menor ahora, lo más silencioso, lo más ligero, el deslizarse de una lagartija, un hálito, un susurro, una mirada —*lo poco* constituye la especie de la *mejor* felicidad. ¡Silencio!

---

[332] *Vid.* Gn 2, 2-3.

—¿Qué me ocurre?: ¡escucha! ¿Ha huido el tiempo? ¿No estoy cayendo? ¿No he caído —¡escucha!— en el manantial de la eternidad?

—¿Qué me ocurre? ¡Escucha! ¿Algo me punza —¡ay!— en el corazón? ¡En el corazón! ¡Oh, rómpete, rómpete, corazón, tras semejante dicha, tras semejante punzada!

—¿Cómo? ¿No era el mundo perfecto hace un instante? ¿Redondo y maduro? ¡Oh, esa esfera redonda y dorada! —¿hacia dónde vuela? ¡Persíguela! ¡Calla!

Silencio — —(y aquí se estiró Zaratustra y sintió que dormía).

¡Arriba! —se dijo a sí mismo—, ¡dormilón! ¡Tú, dormilón en pleno mediodía! ¡Muy bien, arriba, viejas piernas! Ya es tiempo y más que tiempo, aún os queda un buen trecho del camino—

Ya habéis dormido bastante, ¿cuánto tiempo más? ¡Media eternidad! ¡Muy bien, arriba ahora, mi viejo corazón! ¿Cuánto necesitas para despertarte —de un sueño así?».

(Pero entonces volvió a dormirse, y su alma habló contra él y se defendió y volvió a tenderse.)

«¡Déjame! ¡Silencio! ¿No era el mundo perfecto en este instante? ¡Oh, la esfera redonda y dorada!»—

«¡Levántate! —dijo Zaratustra—, ¡tú, pequeña ladrona, tú, ladrona del día! ¿Aún estirándote, bostezando, suspirando, cayendo en profundas fuentes?

¿Quién eres? ¡Oh, alma mía!» (y aquí se asustó, pues un rayo de sol cayó del cielo y le dio en el rostro).

«¡Oh cielo sobre mí! —dijo suspirando, y se irguió—, ¿me miras? ¿Tú escuchas a mi alma extraña?

¿Cuándo vas a beber estas gotas de rocío que caen sobre todas las cosas de la tierra? —¿cuándo vas a beber esta extraña alma—

—cuándo, fuente de la eternidad? ¡Abismo apacible y espantoso del mediodía! ¿Cuándo vas a beber mi alma para apropiarte de ella en tu interior?»

Así habló Zaratustra, y se levantó de su lecho al lado del árbol como si se recuperase de una extraña embriaguez: y he aquí que el sol aún seguía en ese momento sobre su cabeza. Alguno podría deducir de ello con razón que Zaratustra entonces no estuvo dormido mucho tiempo.

EL SALUDO

Era ya tarde avanzada cuando Zaratustra, después de haber buscado y vagado en vano durante largo tiempo, regresó a su caverna. Mas cuando se encontraba frente a ella, a no más de veinte pasos de distancia, ocurrió lo que menos se esperaba: volvió a oír el gran *grito de socorro*. Y, ¡asombroso!, esta vez procedía de su propia caverna. Se trataba de un grito largo, variado y extraño, y Zaratustra distinguió claramente que estaba compuesto por varias voces, aunque percibido desde la distancia pudiera sonar como el grito de un único hombre.

Zaratustra corrió hacia su caverna, ¡y qué espectáculo le esperaba después de ese juego auditivo! Pues allí estaban sentados juntos todos aquellos con quienes se había encontrado durante el día: el rey de la derecha y el rey de la izquierda, el viejo mago, el Papa, el mendigo voluntario, la sombra, el concienzudo del espíritu, el triste adivino y el asno; el hombre más feo se había puesto una corona y ceñido dos cinturones de púrpura —pues, como todos los feos, gustaba de disfrazarse y embellecerse. En medio de esa sombría compañía se hallaba el águila de Zaratustra, con las plumas erizadas e inquieta, pues tenía que responder a demasiadas preguntas para las cuales su orgullo no tenía ninguna respuesta; mientras, la astuta serpiente colgaba de su cuello.

Todo esto contempló Zaratustra con gran asombro; luego observó uno por uno a todos sus huéspedes con afable curiosidad, leyó en sus almas y volvió a asombrarse. Mientras, los reunidos se habían levantado de sus asientos y esperaban con veneración a que Zaratustra hablase. Zaratustra habló así:

«¡Vosotros, seres desesperados! ¡Vosotros, hombres extraños! ¿Así

que el que he oído era vuestro grito de auxilio? Y ahora sé también dónde tengo que buscar al que en vano he buscado hoy: al *hombre superior*—:

—¡en mi propia caverna se sienta, el hombre superior! ¡Mas, de qué me asombro! ¿Acaso no lo he atraído yo mismo a mi caverna con ofrendas de miel y astutos reclamos de mi felicidad?

Pero ¿me engaño si creo que servís poco de compañía, que os amargáis mutuamente los corazones, vosotros, pedidores de auxilio, cuando estáis sentados aquí juntos? Antes tiene que venir uno,

—uno que os vuelva a hacer reír, un buen y alegre bufón, un danzador y viento y travieso, cualquier viejo payaso: —¿qué pensáis?

Perdonadme, hombres desesperados, que hable ante vosotros con palabras tan pequeñas; ¡indignas, en verdad, de semejantes huéspedes! Pero no adiviináis qué hace tan petulante mi corazón:—

—¡vosotros mismos lo hacéis y vuestra presencia, perdonádmelo! Cualquiera se vuelve valeroso cuando mira a un desesperado. Para infundir aliento a un desesperado —para eso se siente cualquiera lo bastante fuerte.

Vosotros mismos me habéis dado esa fuerza —¡una buena dádiva, mis nobles huéspedes! ¡Un regalo de huésped como es debido! Muy bien, no os enojéis ahora porque yo también os ofrezca algo de mis posesiones.

Éste es mi reino y mi dominio: mas lo que es mío, deberá ser vuestro por esta tarde y esta noche. Mis animales os servirán: ¡sea mi caverna vuestra propia casa!

Conmigo en el hogar, en mi casa, nadie desesperará, en mi coto de caza yo protejo a cada uno de sus animales salvajes. Y esto es lo primero que os ofrezco: ¡seguridad!

Lo segundo es: mi dedo meñique. Y cuando lo tengáis, tomad toda la mano, ¡muy bien!, ¡y, además, el corazón! ¡Sed bienvenidos, amigos míos, sed bienvenidos!».

Así habló Zaratustra, y rió de amor y de maldad. Después de ese saludo, sus huéspedes se inclinaron una vez más y callaron con veneración; el rey de la derecha respondió en nombre de los demás.

«¡Oh, Zaratustra! Por la forma en que nos has ofrecido la mano y nos has saludado te reconocemos como Zaratustra. Te has humillado ante nosotros: casi has violentado nuestra veneración—:

—mas ¿quién podría rebajarse como tú, con semejante orgullo? *Esto nos* edifica, es un consuelo para nuestros ojos y corazones.

Tan sólo para contemplar esto subiríamos encantados a montañas

más altas que ésta. Vinimos como espectadores curiosos, queríamos ver qué aclara los ojos turbios.

Y he aquí que ya han cesado todos nuestros gritos de auxilio. Ya se nos abren el ánimo y el corazón, y están embelesados. Poco falta para que nuestro valor se convierta en petulancia.

Nada crece en la tierra, ¡oh Zaratustra!, que sea más confortador que una voluntad superior y fuerte: ella es la más bella planta. Todo un paisaje se recrea con *uno solo* de esos árboles.

¡Oh, Zaratustra!, con el pino comparo yo a quien crece como tú: largo, silencioso, duro, solitario, de la madera más flexible, señorial,[333]—

—y, al cabo, extendiendo sus fuertes y verdes ramas hacia *su* dominio, formulando preguntas fuertes ante vientos y tempestades y todo lo que mora en las alturas,

—dando respuestas aún más fuertes, uno que imparte órdenes, un victorioso: ¡oh!, ¿quién no subiría a elevadas montañas para contemplar tales plantas?

Con tu árbol de aquí, ¡oh, Zaratustra!, también se reconforta el hombre sombrío, el díscolo; en tu presencia también el inquieto se torna seguro, y su corazón sana.

Y en verdad, hacia tu montaña y tu árbol se dirigen hoy muchas miradas; se ha liberado un gran anhelo, y algunos han aprendido a preguntar: ¿quién es Zaratustra?

Y aquel en quien has derramado en su oído alguna vez una gota de tu canto y de tu miel: todos los escondidos, los ermitaños solitarios y en pareja, han dicho al unísono a su corazón:

"¿Aún vive Zaratustra? No merece la pena vivir más, todo es igual, todo es en vano: o —¡tenemos que vivir con Zaratustra!".

"¿Por qué no viene el que se ha anunciado durante tanto tiempo? —Así preguntaron muchos—; ¿se lo tragó la soledad?[334] ¿O acaso somos nosotros los que debemos ir a él?"

---

[333] Compárese este pasaje con un fragmento de la obra de Émile Montégut, *Poetas y artistas de Italia*, París, 1881, pág. 359 y sigs.: *«C'est a la ville Pamphilly que je me suis rendu compte la premiere fois de la beauté qui est particulière aux pins de la campagne romaine. C'est le plus aristocratique de tous les arbres: il se suffit a lui même, il n'a pas besoin de voisins, la solitude, loin de nuire a sa beauté, la déploie au contraire dan tous son faste. [...]. Le pin est une harmonie a lui tout seul; il fait bouquet d'arbres a lui tout pin est une harmonie a lui tout seul; il fait bouquet d'arbres a lui tout seul: deux pins bien placé et bien espacé suffisent pour constituer un paysage».*

[334] *Vid.* Jon 2, 1; Mt 12, 40.

Ahora ocurre que la soledad misma se torna frágil y se rompe, al igual que una tumba se rompe y ya no puede sostener a su muerto. Por todas partes se ven resucitados.[335]

Ahora suben y suben las olas en torno a tu montaña, ¡oh, Zaratustra! Y por muy elevada que sea tu altura, muchas llegarán hasta aquí; tu lecho no permanecerá seco mucho tiempo.

Y el hecho de que nosotros, hombres desesperados, hayamos venido a tu caverna y ya no desesperemos más, no es otra cosa que una señal y un indicio de que otros mejores están en camino hacia ti,—

—pues también él está en camino hacia ti, el último resto de Dios entre los hombres, esto es: todos los hombres del gran anhelo, de la gran náusea, del gran hastío,

—todos los que no quieren vivir, a no ser que aprendan de nuevo a *tener esperanza*s —¡o a no ser que aprendan de ti, oh, Zaratustra, la *gran* esperanza!»

Así habló el rey de la derecha, y tomó la mano de Zaratustra para besarla; pero Zaratustra rechazó su veneración y retrocedió de repente asustado y silencioso, como huyendo hacia una vasta lejanía. Mas transcurrido un rato ya se encontraba otra vez con sus huéspedes, los miró con ojos claros e inquisidores, y dijo:

«Huéspedes míos, vosotros, hombres superiores, quiero hablar con vosotros en alemán y con claridad.[336] No era a vosotros a quienes esperaba aquí en estas montañas».

(«¿En alemán y con claridad? ¡Dios bienaventurado! —dijo aquí aparte el rey de la izquierda—; se nota que este sabio de Oriente no conoce a los queridos alemanes!

»Pero querrá decir "en alemán y con rudeza" —¡muy bien! ¡Hoy en día aún no es éste el peor de los gustos!»)

---

335 Mt 27, 50-53: refiere la resurrección de los muertos después de que Cristo hubiese entregado el espíritu.

336 Nietzsche emplea una frase hecha alemana: «*Deutsch und deutlich*», en alemán y con claridad, que puede equivaler en español a expresiones como «hablar en cristiano». Compárese con Ludwig Tobler, «Die fremden Worter in der deutschen Sprache», en *Öffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz*, Basilea, 1872, pág. 14: «[...] pero se trataba, a cualquier precio, de dar a las palabras extranjeras al menos un aire superficial o la apariencia de alemán y de claridad, pues estas dos palabras significan originariamente lo mismo: "comprensibilidad popular"». Asimismo, Richard Wagner, «Was ist deutsch?», en *Bayreuther Blätter, Zweites Stück*, febrero de 1878, pág. 30: «La palabra "alemán" se vuelve a encontrar en la palabra actual "significar": "alemán" es, por consiguiente, lo que nos resulta claro [...]».

«En verdad, vosotros quisierais ser en general hombres superiores —continuó Zaratustra—: pero para mí —no sois lo bastante elevados y fuertes.

Para mí, esto es: para lo inexorable que calla en mi interior, pero que no siempre callará. Y si formáis parte de mí, no como mi brazo derecho.

Quien se sostiene sobre piernas enfermas y débiles, como vosotros, quiere ante todo, ya lo sepa o se lo oculte, que no lo expongan a ningún peligro.

Pero yo no me cuido de mis brazos y de mis piernas, *yo no soy condescendiente con mis guerreros*: ¿cómo podríais ser aptos para participar en mi guerra?

Con vosotros echaría a perder hasta las victorias. Y alguno de vosotros ya se derrumbaría con sólo oír el sonoro retumbar de mis tambores.

Tampoco sois para mí lo bastante bellos y bien nacidos. Yo necesito espejos puros y lisos para mis enseñanzas; en vuestra superficie se deforma hasta mi propia imagen.

Vuestros hombros se ven oprimidos por alguna cara, algún recuerdo, algún enano perverso se sienta en vuestros rincones. También hay plebe oculta en vuestro interior.

Y aunque seáis nobles y de una estirpe superior: ¡mucho en vosotros está torcido y deforme! No hay ningún herrero en el mundo que os pueda enderezar según mis criterios.

Tan sólo sois puentes: ¡ojalá haya hombres más altos que pasen por encima de vosotros! Vosotros significáis peldaños: ¡no os enojéis con aquel que suba por encima de vosotros hacia su propia altura!

De vuestra simiente es posible que me pueda crecer un hijo verdadero y un heredero perfecto: pero eso está en la lejanía. Vosotros no sois aquellos a quienes pertenece mi nombre y herencia.

No es a vosotros a quienes aguardo en estas montañas, no con vosotros puedo descender por última vez. Sólo habéis venido a mí como un indicio de que hombres más elevados ya están en camino hacia mí,—

—*no* a los hombres del gran anhelo, de la gran náusea, del gran hastío y eso que vosotros habéis llamado el residuo de Dios.

—¡No! ¡No! ¡Tres veces no! Es a *otros* a quienes aguardo en estas montañas y no quiero levantar un pie de aquí sin ellos,

—a seres más nobles, más fuertes, más victoriosos, más animados,

a esos que están construidos como cuadrados en cuerpo y alma: ¡*risueños leones* tienen que venir!

¡Oh, huéspedes míos!, vosotros, hombres extraños, —¿aún no habéis oído nada de mis hijos? ¿Y de que se hallan en camino hacia mí?

Habladme de mis jardines, de mis islas afortunadas, de mi bella y nueva especie, —¿por qué no me habláis de esto?

Éste es el regalo de huéspedes que solicito de vuestro amor, el que me habléis de mis hijos. Para tal fin soy rico, para tal fin me he vuelto pobre: qué no habré dado,

—qué no daría por tener *una sola* cosa: ¡*esos* hijos, *ese* viviente plantío, *esos* árboles de la vida de mi voluntad y de mi suprema esperanza!»

Así habló Zaratustra e interrumpió de repente su discurso: pues lo había acometido su anhelo, y cerró los ojos y la boca por el movimiento de su corazón. Y también todos sus huéspedes permanecieron en silencio, quietos y consternados: tan sólo que el viejo adivino comenzó a hacer signos con las manos y gestos.

LA CENA[337]

Llegado este momento el adivino interrumpió el saludo de Zaratustra y de sus huéspedes: se adelantó como alguien que no tiene tiempo que perder, tomó la mano de Zaratustra y exclamó: «¡Pero Zaratustra!

Una cosa es más necesaria que la otra, así dices tú mismo: ¡muy bien, una cosa me resulta ahora más necesaria que todas las demás.

Una palabra en el momento oportuno: ¿no me has invitado a *cenar*? Y aquí hay muchos que han recorrido largos caminos. ¿No querrás contentarnos con discursos?

También me habéis recordado todos, demasiado a mi entender, el pasar frío, el ahogarse y asfixiarse y otras situaciones de necesidad física: mas ninguno de vosotros se refirió a mi situación de necesidad: a saber, la de padecer hambre».

(Así habló el adivino; y en cuanto los animales de Zaratustra oyeron estas palabras, huyeron despavoridos. Pues se dieron cuenta de que lo que habían traído durante el día no bastaría para satisfacer el hambre de aquel adivino.)

«Incluyendo también el morirse de sed —continuó el adivino—. Y aunque ya oigo aquí el chapoteo del agua, como los discursos de la sabiduría, esto es, abundante e incansable: yo —¡quiero *vino*!

No todos son como Zaratustra, bebedores natos de agua. El agua tampoco es apta para cansados y decaídos: a nosotros nos *corresponde* vino, —¡sólo él proporciona una rápida recuperación y una salud repentina!»

---

337 En evidente alusión a la última cena de Jesús con sus apóstoles. En efecto, si se cuenta al águila, a la serpiente y al asno, participan doce en la cena de Zaratustra.

En esta ocasión, después de que el adivino reclamase vino, ocurrió que el rey de la izquierda, el silencioso, tomó la palabra. «Del vino —dijo—, nos encargamos nosotros, yo y mi hermano, el rey de la derecha: tenemos suficiente vino, —todo un asno cargado. Así que no falta nada salvo pan.»

«¿Pan? —repitió Zaratustra, y rió—. Precisamente pan es lo que no tienen los ermitaños. Pero el hombre no sólo vive de pan, sino también de la carne de buenos corderos,[338] y yo tengo dos:

—los debemos matar rápido y prepararlos bien condimentados,[339] con salvia: así es como me gustan a mí. Y tampoco faltan frutas y raíces, lo bastante buenas aun para sibaritas y paladares finos; tampoco nueces y otros enigmas que cascar.

Así pues, hagamos en breve una buena comida. Pero quien quiera comer, debe ayudar, incluidos los reyes. En casa de Zaratustra también le está permitido a un rey ser cocinero.»

Con estos consejos había hablado al corazón de todos: tan sólo que el mendigo voluntario se resistió contra la carne y el vino y los condimentos.

«¡Ahora que me oiga este refinado de Zaratustra! —dijo en broma—: ¿va uno a cavernas y a la alta montaña para hacer estas comidas?

Ahora comprendo, ciertamente, lo que una vez nos enseñó: "¡Alabada sea la pequeña pobreza!". Y por qué quiere suprimir a los mendigos.»

«Continúa de buen humor —le respondió Zaratustra—, como yo lo estoy. No rompas tu costumbre, hombre certero, muele tu grano, bebe tu agua, alaba tu cocina: ¡si es ella la que te hace feliz!

Tan sólo soy una ley para los míos, no soy una ley para todos. Pero quien es de los míos, tiene que tener huesos fuertes, y también pies ligeros,—

—tiene que gustar de guerras y fiestas, no ser un hombre sombrío, ni un soñador, debe estar dispuesto a lo más difícil como si fuera una fiesta suya, estar sano y salvo.

Lo mejor pertenece a los míos y a mí; y si no nos lo dan, lo tomamos: —¡el mejor alimento, el cielo más puro, los pensamientos más fuertes, las mujeres más bellas!»

Así habló Zaratustra; mas el rey de la derecha replicó: «¡Qué ex-

---

[338] Parodia de Mt 4, 4: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios».

[339] *Vid.* Ex 12, 1-8.

traño! ¿Se han oído alguna vez cosas tan ingeniosas de la boca de un sabio?

Y en verdad, eso es lo más extraño en un sabio, que además también es inteligente y no un asno».

Así habló el rey de la derecha y se maravilló; el asno, sin embargo, en respuesta a sus palabras dijo con mala voluntad hiaaa, hiaaa. Éste fue el inicio de aquella larga comida que se menciona en los libros de historia como «la Cena».[340] Durante ella no se habló de otra cosa que *del hombre superior*.

[340] *Vid.* Mt 26, 9-29.

DEL HOMBRE SUPERIOR

1

Cuando fui por primera vez a los hombres, cometí la necedad del ermitaño, la gran necedad: me presenté en el mercado.

Y cuando hablaba a todos, no hablaba a nadie. Por la noche, en cambio, eran funambulistas mis acompañantes, y cadáveres, y yo mismo era casi un cadáver.

Con el nuevo día me vino una nueva verdad: entonces aprendí a decir: «¡Qué me importan a mí el mercado y la plebe y la cháchara de la plebe y las largas orejas de la plebe!».

Aprended esto de mí, hombres superiores: en el mercado no hay nadie que crea en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡muy bien! Mas el pueblo dirá parpadeando: «todos somos iguales».

«Vosotros, hombres superiores, —así dice la plebe pestañeando— no hay hombres superiores, todos somos iguales, el hombre es un hombre, ante Dios —¡todos somos iguales!»

¡Ante Dios! —Pero ahora este Dios ha muerto. Y ante la plebe no queremos ser iguales. ¡Vosotros, hombres superiores, alejaos del mercado!

2

¡Ante Dios! —¡Pero ahora este Dios ha muerto! Vosotros, hombres superiores, ese Dios era vuestro mayor peligro.

Desde que yace en el sepulcro, habéis vuelto a resucitar.[341] Ahora

---

[341] *Vid.* Mt 27, 52-53.

viene el gran mediodía, sólo ahora el hombre superior será —¡soberano!

¿Habéis comprendido estas palabras, oh, hermanos míos? Os habéis asustado: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Se os abren aquí las fauces del abismo? ¿Os aúlla aquí el perro infernal?

¡Muy bien! ¡Adelante! ¡Hombres superiores! Tan sólo ahora gira la montaña del destino humano. Dios ha muerto: ahora queremos, —que viva el superhombre.

3

Los más preocupados preguntan hoy: «¿Cómo se podrá conservar el hombre?». Mas Zaratustra es el único y el primero que pregunta: «¿Cómo se *supera* al hombre?».

Amo al superhombre, para mí *él* es lo primero y lo único, —y *no* el hombre: no el más allegado, ni el más pobre, ni el que más sufre, ni el mejor.—

¡Oh, hermanos míos!, lo que puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso. Y también en vosotros hay mucho que me hace amar y tener esperanza.

Que hayáis despreciado, hombres superiores, eso es lo que me da esperanzas. Los grandes despreciadores son los grandes veneradores.

En que hayáis desesperado hay mucho que honrar. Pues no habéis aprendido cómo resignaros, no habéis aprendido las pequeñas sutilezas.

Hoy, en efecto, la gente pequeña se ha convertido en soberana: todos predican sumisión y astucia y esfuerzo y consideración y el largo etcétera de las pequeñas virtudes.

Lo que es de naturaleza femenina, lo que procede de estirpe servil y en especial la mezcla plebeya: eso es lo que quiere ser soberano de todo el destino humano. —¡Oh, náusea! ¡Náusea! ¡Náusea!

Eso pregunta y pregunta y no se cansa: «¿Cómo se puede conservar el hombre, de la mejor forma, más tiempo, de la manera más agradable?». —Por esto —ellos son los soberanos de hoy.

Superadme a esos soberanos de hoy, ¡oh, hermanos míos! —a esa gente pequeña: ¡ellos son el mayor peligro del superhombre!

¡Superadme, hombres superiores, las pequeñas virtudes, las pequeñas astucias, las consideraciones insignificantes, el pulular de las hormigas, el deplorable bienestar, la «felicidad de la mayoría»!

Y antes estar desesperados, que someteros. ¡Y, en verdad, yo os amo porque hoy no sabéis vivir, hombres superiores! Así es como vivís —¡de la mejor manera!

4

¿Tenéis valor, oh, hermanos míos? ¿Sois intrépidos de corazón? ¿Tenéis, no el valor de testigos, sino el del ermitaño y el del águila, que ya no es presenciado por ningún dios?

A las almas frías, a las mulas de carga, a los ciegos, a los bebidos, a ésos yo no los llamo intrépidos de corazón. Tiene corazón, quien conoce el miedo, pero *domina* el miedo, quien mira en el abismo, pero con *orgullo*.

Quien mira en el abismo, pero con los ojos del águila, quien aferra el abismo con garras de águila: ése tiene valor.— —

5

«El hombre es malo» —así me dijeron los más sabios como consuelo. ¡Ay, si eso aún fuera verdad hoy! Pues el mal es la mejor fuerza del hombre.

«El hombre tiene que mejorar y empeorar» —así lo enseño *yo*. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre.

Es posible que sufrir y cargar con los pecados del hombre fuera bueno para aquel predicador de pequeñas gentes.[342] Mas yo me alegro del gran pecado como de mi gran *consuelo*.

Esto no se ha dicho para orejas largas. No toda palabra se acomoda a todo hocico. Éstas son cosas delicadas y remotas: ¡hacia ellas no deben alargarse pezuñas de ovejas!

6

Vosotros, hombres superiores, ¿creéis que estoy aquí para rectificar lo que hicisteis mal?

---

[342] *Vid.* Is 53, 4-5; Jn 1, 29.

¿O que quiero arroparos más cómodamente en lo sucesivo a vosotros, sufridores? ¿O mostraros senderos nuevos y más fáciles a vosotros, los inquietos, confusos, extraviados en las ascensiones?

¡No! ¡No! ¡Tres veces no! Cada vez más y siempre mejores deben sucumbir de vuestra especie, —pues vosotros tenéis que tener una existencia cada vez peor y más dura. Sólo así—

—sólo así crece el hombre hasta la altura en que le acierta el rayo y lo rompe: ¡lo bastante elevado para el rayo!

Mi ánimo y mi anhelo aspiran hacia lo poco, lo largo, lo remoto: ¡qué me importa vuestra pequeña, mucha, corta miseria!

¡Para mí aún no sufrís lo suficiente! Pues sufrís por vosotros, aún no habéis sufrido *por el hombre*. ¡Mentiríais si dijerais lo contrario! Ninguno de vosotros sufre por lo que yo he sufrido.— —

7

No me basta que el rayo ya no cause daño. No quiero desviarlo: debe aprender a —trabajar para *mí*.[343]—

Mi sabiduría se aglomera ya desde hace tiempo como una nube, se vuelve más silenciosa y oscura. Esto es lo que hace toda sabiduría que en el futuro debe parir rayos.

No quiero ser la *luz* para estos hombres de hoy, ni tampoco llamarme luz. Quiero —cegarlos: ¡rayo de mi sabiduría! ¡Sácales los ojos!

8

No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una perversa falsedad entre aquellos que quieren por encima de su capacidad.

¡En especial, cuando quieren cosas grandes! Pues despiertan el recelo contra las cosas grandes, estos sutiles falsificadores y comediantes:—

—hasta que finalmente son falsos ante sí mismos, bizcos, carcoma

[343] Emerson, *Die Führung des Lebens*, pág. 47: «Todos los elementos cuya ayuda reclama el hombre, y en concreto los de fuerza más violenta, se convierten con frecuencia en sus soberanos: ¿acaso debe por ello renunciar al vapor, al fuego, a la electricidad, o debe aprender a domeñarlos?».

disimulada, cubierta por palabras fuertes, por virtudes colgantes, de brillantes obras falsas.[344]

¡Tened aquí precaución, hombres superiores! Nada me resulta hoy más preciado y raro que la honestidad.

¿No es este hoy de la plebe? Mas la plebe no sabe lo que es grande, lo que es pequeño, recto y honrado: ella es inocentemente torcida, siempre miente.

9

Tened hoy un sano recelo, hombres superiores, ¡hombres esforzados, sinceros! ¡Y mantened vuestros motivos en secreto! Pues este hoy es de la plebe.

Lo que la plebe aprendió a creer una vez sin motivos, ¿quién podría —destruirlo con motivos?

Y en el mercado se convence con gestos. Los motivos, en cambio, hacen recelosa a la plebe.

Y si alguna vez venció la verdad, preguntaros con un sano recelo: «¿Qué grave error ha luchado a su favor?».

¡Cuidaos de los eruditos! Os odian: ¡pues ellos son estériles! Tienen ojos fríos y secos, ante ellos todo pájaro está desplumado.

Ellos se ufanan de no mentir: pero la impotencia para mentir no es ni mucho menos amor a la verdad. ¡Mantenéos en guardia!

¡Carencia de fiebre no significa, ni mucho menos, conocimiento! Yo no creo a los espíritus resfriados. Quien no puede mentir, no sabe qué es la verdad.

10

Si queréis llegar bien alto, ¡necesitaréis vuestras propias piernas! ¡No os dejéis *llevar*, no os sentéis sobre espaldas y cabezas ajenas!

¿Tú te has subido a un caballo? ¿Y cabalgas ahora ligero hacia tu meta? ¡Muy bien, amigo mío! ¡Pero también tu pie tullido va a caballo!

Cuando llegues a tu meta, cuando te bajes del caballo: precisamente en tu *altura*, hombre superior —¡tropezarás!

---

[344] Reminiscencias de Mt 23, 27.

11

¡Vosotros creadores, vosotros, hombres superiores! Sólo se está grávido del propio hijo.

¡No os dejéis embaucar ni convencer! ¿Quién es, pues, *vuestro* prójimo? Y aunque actuéis también por «el prójimo», —¡no creáis por él![345]

Olvidadme ese «por», creadores: precisamente vuestra virtud no quiere que hagáis ninguna cosa «por», «para» y «porque». Debéis taparos los oídos contra esas falsas y pequeñas palabras.

El «por el prójimo» es sólo la virtud de las gentes pequeñas: aquí significa «tal para cual» y una «mano lava la otra»: —¡no tienen ni el derecho ni la fuerza para vuestro egoísmo!

¡En vuestro egoísmo, creadores, está la cautela y previsión de la embarazada! Lo que aún nadie ha visto con los ojos, el fruto: eso es todo lo que vuestro amor protege y alivia y alimenta.

¡Allí donde está todo vuestro amor, en vuestro hijo, ahí también está toda vuestra virtud! Vuestra obra, vuestra voluntad es *vuestro* «prójimo», ¡no os dejéis persuadir por falsos valores!

12

¡Creadores, hombres superiores! Quien tiene que dar a luz, está enfermo; mas quien ha dado a luz, es impuro.[346]

Preguntad a las mujeres: no se da a luz porque ello procure placer. El dolor hace cacarear a las gallinas y a los poetas.

Creadores, en vosotros hay mucha impureza. Eso se debe a que tuvisteis que ser madres.

Un nuevo hijo: ¡oh, cuánta nueva suciedad ha venido también al mundo! ¡Apartaos! ¡Y quien ha dado a luz, debe lavar su alma!

[345] *Vid.* Lc 10, 29.
[346] Compárese con Lv 12.

13

¡No seáis virtuosos por encima de vuestras fuerzas! ¡Y no queráis nada de vosotros contra lo verosímil!

¡Seguid las huellas por las que ya caminó la virtud de vuestros antepasados! ¿Cómo queréis subir, si no sube con vosotros la voluntad de vuestros antepasados?

¡Mas quien quiera ser el primero,[347] que mire no vaya a ser el último![348] Y donde están los vicios de vuestros antepasados, no queráis vosotros pasar por santos.

Si los padres de algunos gustaban de las mujeres, de los vinos fuertes y de la carne de jabalí: ¿qué ocurriría si él quisiera de sí mismo castidad?

¡Sería una necedad! Mucho, en verdad, me parece para uno de esos que se contente con ser hombre de *una* o de dos o de tres mujeres.

Y si fundase monasterios y escribiese sobre la puerta: «el camino hacia la santidad», —yo diría: ¡para qué!, ¡no es más que una nueva necedad!

Ha fundado para sí mismo una prisión y un refugio: ¡buen provecho! Pero no creo en ello.

En la soledad crece lo que uno lleva en su interior, también la bestia que se lleva dentro. Por esta razón resulta desaconsejable para muchos la soledad.

¿Ha habido hasta ahora en la tierra algo más sucio que un santo del desierto?

A su alrededor no sólo andaba suelto el demonio, —sino también el cerdo.

14

Tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le salió mal el salto: así, hombres superiores, os vi con frecuencia apartaros furtivamente. Os había salido mal un *lanzamiento de dados*.

Pero a vosotros, jugadores de dados, ¡qué os importa eso! ¡No habéis aprendido a jugar y a burlaros, como se debe jugar y burlar-

---

[347] Compárese con Gn 4, 4.
[348] *Vid.* Mc 9, 35.

se! ¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de juego y de burlas?

Y aunque os hayan salido mal grandes cosas, —¿os habéis malogrado vosotros por eso? Y aunque os hayáis malogrado vosotros mismos, ¿se malograría por ello —el hombre? Y si el hombre se malogró: ¡muy bien! ¡Adelante!

15

Cuanto más elevada es la especie de una cosa, más raramente se logra. Vosotros, hombres superiores que os halláis aquí presentes, ¿no os habéis —malogrado todos?

Tened buen ánimo, ¡qué importa eso! ¡Cuántas cosas son aún posibles! ¡Aprended a reíros de vosotros mismos como se debe reír!

¡Tampoco extraña el que os hayáis malogrado y sólo salierais bien a medias, semirrotos! ¿Es que no presiona y empuja en vosotros —el *futuro* del hombre?

Lo más remoto, profundo, estelarmente elevado del hombre, su enorme fuerza: ¿no hierve todo eso mezclado en vuestro puchero?

¡No es extraño que se rompa más de un puchero! ¡Aprended a reíros de vosotros mismos como se debe reír! ¡Hombres superiores, oh, cuántas cosas son aún posibles!

Y en verdad, ¡cuántas cosas se han logrado ya! ¡Cuán rica es esta tierra en cosas pequeñas, buenas y perfectas, en cosas bien logradas!

¡Poned cosas pequeñas, buenas y perfectas a vuestro alrededor, hombres superiores! Su dorada madurez cura el corazón. Lo perfecto enseña a tener esperanza.

16

¿Cuál ha sido aquí en la tierra hasta ahora el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de ese que dijo: «¡Ay de aquellos que ríen aquí!»?[349]

[349] *Vid.* Lc 6, 25.

¿Acaso no encontró ningún motivo en la tierra para reír? Eso se debe a que buscó mal. Hasta un niño encuentra motivos.

Aquél —no amaba bastante: ¡de lo contrario también nos habría amado a nosotros, los que reímos! Pero él nos odió y nos insultó, nos prometió gemidos y rechinar de dientes.[350]

¿Se debe maldecir al instante en que no se ama? Eso —me parece de mal gusto. Pero así obró aquel incondicional. Provenía de la plebe.

Y él mismo no amó bastante: de lo contrario se habría quejado menos de que no se le amase. Todo gran amor no *quiere* amor: —quiere más.

¡Apartaos del camino de todos esos incondicionales! Ésa es una especie pobre y enferma, una forma de ser plebeya: miran mal a esta vida, tienen una mirada perversa para esta tierra.

¡Apartaos del camino de esos incondicionales! Tienen pies pesados y corazones asfixiantes —no saben bailar. ¡Cómo iba a ser la tierra ligera para ellos!

17

Por senderos sinuosos se aproximan todas las cosas buenas a su meta. Se encorvan como gatos, ronronean interiormente ante la cercana dicha, —todas las cosas buenas ríen.

El paso revela si uno ya avanza por su propio sendero: ¡mirad mi caminar! Mas quien se aproxima a su meta, ése baila.

Y en verdad, para estatua no he servido, ni estoy aquí de pie, rígido, obtuso, pétreo, una columna; amo el caminar deprisa.

Y aunque en la tierra también hay cieno y una espesa aflicción: quien tiene pies ligeros corre hasta por encima del cieno y danza como sobre hielo liso.

Levantad vuestros corazones, hermanos míos,[351] ¡altos!, ¡más altos! ¡Y tampoco os olvidéis de las piernas! ¡Levantad también vuestras piernas, buenos danzarines, y aún mejor: poneos cabeza abajo!

---

[350] *Vid.* Mt 8, 12.

[351] Introito al prefacio del *Canon missae*: *Sursum corda!*

18

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas:[352] yo mismo me he colocado esta corona,[353] yo mismo he santificado mis risas. A ningún otro he encontrado hasta hoy lo bastante fuerte para ello.

Zaratustra el danzante, Zaratustra el ligero, el que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar haciendo señas a todos los pájaros, listo y preparado, un imprudente bienaventurado:—

Zaratustra el que dice la verdad, Zaratustra el que ríe la verdad, no un impaciente, ni un incondicional, sino uno que ama los saltos y las fintas; ¡yo mismo me he puesto esta corona!

19

Elevad vuestros corazones, hermanos míos, ¡altos!, ¡más altos! ¡Y tampoco os olvidéis de las piernas! ¡Elevad también vuestras piernas, buenos danzarines, y aún mejor: poneos cabeza abajo!

También en la felicidad hay animales pesados, hay pies torpes de nacimiento. Extrañamente se esfuerzan, como un elefante que se afana por ponerse cabeza abajo.

Pues es mejor estar loco de felicidad que loco de desdicha; es mejor bailar torpemente que cojear. Esto es lo que enseña mi sabiduría: hasta la peor de las cosas tiene dos buenos reversos,—

—también la peor de las cosas tiene buenas piernas para danzar: así pues, enseñadme vosotros mismos, hombres superiores, ¡a manteneros sobre vuestras piernas rectas!

¡Olvidad las burbujas de pesadumbre y toda tristeza plebeya! ¡Oh, qué tristes me parecen aún hoy los bufones de la plebe! Mas este hoy es de la plebe.

---

[352] *Vid.* Mt 3,11; Jn 19, 25.

[353] Posible alusión a la autocoronación de Napoleón en 1804. En los *Gedichte (Poemas)* de Gleim sobre Anacreonte se puede leer: «Corona su cabeza con rosas». Nietzsche pudo encontrar este motivo, al margen de sus implicaciones políticas, en Klopstock *(Lehrling der Griechen)*.

20

Imitad al viento cuando se precipita desde sus cavernas montañosas: quiere bailar al son de su propia flauta, los mares tiemblan y se agitan bajo sus pasos.

Quien da alas al asno, ordeña a la leona, ¡alabado sea ese espíritu indómito que viene como un viento huracanado para todo hoy y toda plebe—

—que es enemigo de las cabezas espinosas y sutiles y de todas las hojas ajadas y malas hierbas: ¡alabado sea este espíritu tormentoso, salvaje, bueno y libre, que baila sobre lagunas y aflicciones como si fueran praderas!

El que odia a los perros raquíticos de la plebe y a toda cría malograda y sombría: ¡alabado sea este espíritu de todos los espíritus libres, la tormenta reidora que arroja polvo en los ojos de todos los pesimistas y ulcerosos!

Hombres superiores, lo peor de vosotros: no aprendéis a bailar como se debe bailar —¡más allá de vosotros! ¡Qué importa que os hayáis malogrado!

¡Cuántas cosas son aún posibles! ¡Aprended, pues, a reíros de vosotros! ¡Elevad vuestros corazones, buenos danzarines! ¡Arriba!, ¡más arriba! ¡Y tampoco me olvidéis el buen reír!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, amigos míos, la arrojo! Yo he santificado el reír; hombres superiores, *aprendedme* —¡a reír!

EL CANTO DE LA MELANCOLÍA

1

Mientras Zaratustra pronunciaba estos discursos, estaba cerca de la entrada a su caverna; mas después de las últimas palabras se escabulló de sus huéspedes y huyó por un rato al aire libre.

«¡Oh, puros aromas a mi alrededor! —exclamó—, ¡oh, sagrado silencio en torno a mí! Pero ¿dónde están mis animales? ¡Venid, venid, mi águila y mi serpiente!

Decidme, animales míos, estos hombres superiores, todos ellos —¿acaso no *huelen* bien? ¡Oh, puros aromas a mi alrededor! Ahora sé y siento cómo os amo, animales míos.»

Y Zaratustra repitió: «¡Yo os amo, animales míos!». El águila y la serpiente se arrimaron a él cuando dijo estas palabras y lo miraron. Así permanecieron los tres juntos en silencio y aspiraron y saborearon el aire puro. Pues el aire era mejor en el exterior que con los hombres superiores.

2

Mas apenas había abandonado Zaratustra su caverna, cuando se levantó el viejo mago, miró a su alrededor con astucia y dijo: «¡Se ha ido!

Y ya, hombres superiores —para adularos como él con ese nombre halagador y lisonjero— ya me acomete mi peor espíritu mágico e ilusionista, mi demonio melancólico,

—que es un adversario[354] radical de Zaratustra: ¡perdonádselo!

---

[354] «*Widersacher*», así designa Lutero al demonio en su traducción de la Biblia. 1 P 5, 8: «El diablo, vuestro enemigo, ronda como león rugiente buscando a quien devorar».

Ahora quiere ejercer la magia ante vosotros, es precisamente su hora; en vano lucho contra este espíritu malvado.

A todos vosotros, cualesquiera que sean los honores que os atribuyáis con palabras, ya os llaméis los "espíritus libres" o los "veraces" o los "penitentes del espíritu" o los "desencadenados" o los "hombres del gran anhelo"—

—a todos vosotros, que padecéis de la gran náusea como yo, a quienes se les murió el viejo Dios y para quienes aún no yace en la cuna y en pañales un nuevo dios,[355] —a todos vosotros os tiene cariño mi espíritu maligno y mágico-demoníaco.

Yo os conozco, hombres superiores, yo le conozco, —también conozco a este espíritu maligno a quien amo contra mi voluntad, a ese Zaratustra: él mismo con frecuencia me parece semejante a la bella máscara de un santo,

—semejante a una nueva y extraña mascarada, en la que se complace mi espíritu maligno, el demonio melancólico: —yo amo a Zaratustra, y a menudo me parece que por amor a mi espíritu maligno.—

Pero ya me acomete y me domina, *este* espíritu de la melancolía, este demonio crepuscular: y en verdad, hombres superiores, lo desea—

—¡tan sólo abrid los ojos! —desea venir *desnudo*, masculino o femenino, aún no lo sé: pero viene, me domina, ¡ay!, ¡apercibid vuestros sentidos!

El día se desvanece, a todas las cosas les llega la noche, también a las mejores; ¡escuchad y mirad, hombres superiores, qué demonio, ya hombre o mujer, es este espíritu de la melancolía crepuscular!».

Así habló el viejo mago, miró con astucia a su alrededor y cogió su arpa.

3

Cuando el aire va perdiendo claridad,
Cuando el consuelo del rocío
Desciende a la tierra,
Invisible e inaudible:—
Pues un suave calzado lleva
El rocío consolador, como todos los suaves consoladores—:

[355] Alusión al nacimiento de Jesús en Belén. *Vid.* Lc 2, 12.

Recuerdas tú aquí, recuerdas tú, ardiente corazón,
Cómo hace tiempo estabas sediento
De lágrimas celestiales y gotas de rocío,
Cómo cansado y abrasado sentías sed,
Mientras sobre amarillos senderos de hierba,
Malignas miradas del sol vespertino
Llegaban a ti a través de negros árboles,
Miradas solares ardientes y deslumbradoras, maliciosas.

«¿El pretendiente de la verdad? ¿Tú? —así se burlaban—
¡No! ¡Tan sólo un poeta!
Un animal, uno astuto, de rapiña, escurridizo,
Que debe mentir,
Que debe mentir a sabiendas, voluntariamente:
Ávido de presa,
Camuflado de muchos colores,
Para sí mismo máscara,
Para sí mismo presa—
¿Eso —el pretendiente de la verdad?
¡No! ¡Sólo necio! ¡Sólo poeta!
Sólo un hablar variopinto,
Un abigarrado gritar desde máscaras bufonescas,
Un vagar sobre mendaces puentes verbales,
Sobre multicolores arcos iris,
Entre un cielo falso
Y una falsa tierra,
Vagando, oscilando de un lado a otro,—
¡Sólo necio! ¡Sólo poeta!

¿Eso —el pretendiente de la verdad?
No silencioso, rígido, liso, frío,
Convertido en imagen,
En columna de Dios,
No situado ante templos,
Como guardián de un Dios:
¡No! Hostil a esas estatuas de la verdad,
En cualquier espesura mejor que ante templos,
Lleno de valor gatuno,
Saltando desde cualquier ventana,
¡Sus!, a todo azar,

Olisqueando toda selva virgen,
Olisqueando anhelante y codicioso,
Para correr en selvas vírgenes
Entre depredadores con manchas de color
Pecaminosamente sano y multicolor y bello,
Con labios voluptuosos,
Bendito-burlón, bendito-infernal, bendito-sediento de sangre,
Robando corriste, furtivamente, mintiendo:—

O, semejante al águila, que por mucho,
Mucho tiempo mira fijamente en los abismos,
En sus abismos:— —
¡Oh, cómo se enroscan éstos hacia abajo
Hacia el fondo, hacia el interior,
Hacia profundidades cada vez más profundas!
Luego,
De repente, en curso recto,
Con extasiado vuelo,
Lanzarse sobre corderos,
En picado, voraz,
Ávido de corderos,
Rencoroso contra todas las almas de cordero,
¡Enojado contra todo lo que mira
Como el cordero, con ojos de cordero, lana rizada,
Gris, con benevolencia corderil y ovejuna![356]

Así,
Aguileños, panteriles,
Son los anhelos del poeta,
Son tus anhelos bajo miles de máscaras,
¡Tú, necio! ¡Tú, poeta!

Tú que en el hombre has visto
Tanto un dios como un cordero—:
Destrozar al dios que hay en el hombre,

[356] Extracto de Strinnholm, *Die Wikingzüge II*, pág. 270: «Se miraba con completo desprecio y repugnancia todo lo que testimoniaba perfidia, cobardía, bajeza de carácter [...]. "Con rectitud", se decía, deben golpear las águilas».

Como la oveja que hay en el hombre,
Y reír al destrozar—

¡Ésa, ésa es tu bienaventuranza!
¡La bienaventuranza de una pantera y de un águila!
¡La bienaventuranza de un poeta y de un necio!»

Cuando el aire va perdiendo claridad,
Cuando ya la hoz de la luna
Se desliza verde y envidiosa
Entre rojos purpúreos:
—Hostil al día,
Segando rosaledas
A cada paso, secretamente,
Hasta que caen,
Hundiéndose pálidas en la noche:—

Así caí yo en otro tiempo
Desde mi delirio de la verdad,
Desde mis anhelos diarios,
Cansado del día, enfermo de la luz,
—Caí hacia atrás, hacia la noche, hacia la sombra:
Por *una sola* verdad
Abrasado y sediento:
—¿Recuerdas aún, recuerdas, corazón ardiente,
Lo sediento que estabas?—
Sea yo desterrado
De toda verdad,
¡Sólo necio!
¡Sólo poeta!

DE LA CIENCIA

Así cantó el mago; y todos los allí reunidos cayeron sin darse cuenta, como pájaros, en la red de su astuta y melancólica voluptuosidad. Tan sólo el concienzudo del espíritu no quedó atrapado: le quitó rápidamente el arpa al mago y gritó: «¡Aire!, ¡dejad entrar aire puro!, ¡que entre Zaratustra! ¡Haces que el aire de esta caverna sea bochornoso y quede emponzoñado, tú, maligno mago viejo!

Tú seduces, tú, falso, sutil, para caer en deseos y desenfrenos desconocidos. ¡Y ay de quienes, como tú, hablan de la *verdad* y hacen ruido con ella!

¡Ay de todos los espíritus libres que no están alerta contra *tales* magos! Se acabó su libertad: tú enseñas y engatusas para regresar a las prisiones,—

—¡tú, viejo y melancólico demonio, en tu queja resuena un reclamo, te asemejas a aquellos que invitan secretamente a la voluptuosidad con su alabanza de la castidad!».

Así habló el concienzudo; mas el viejo mago miró a su alrededor, disfrutó de su victoria y se tragó el enojo que le causaba el concienzudo. «¡Cállate! —dijo con voz modesta—, las buenas canciones quieren tener una buena resonancia; después de buenas canciones, se debe callar largo tiempo.

Así lo hacen todos éstos, los hombres superiores. Tú, en cambio, has debido entender poco de mi canción. Careces de espíritu mágico.»

«Al repudiarme me alabas —le replicó el concienzudo—, ¡muy bien! Pero vosotros, ¿qué veo? Todos permanecéis sentados con ojos voluptuosos—:

Vosotros, almas libres, ¡dónde está vuestra libertad! Casi, según me parece, os asemejáis a esos que han estado contemplando largo

tiempo malignas y danzantes muchachas desnudas: ¡vuestras mismas almas bailan!

En vosotros, hombres superiores, tiene que haber más de lo que el mago llama su maligno espíritu mágico y embustero: —tenemos que ser distintos.

Y en verdad, hemos pensado y hablado bastante juntos, antes de que Zaratustra regresase a su caverna, para llegar a saber que: *somos* distintos.

También *buscamos* cosas distintas aquí arriba, vosotros y yo. Yo, en concreto, busco *más seguridad*, por eso vine a Zaratustra. Él es aún la torre y la voluntad más sólida—

—hoy, cuando todo vacila, cuando toda la tierra tiembla. Vosotros, en cambio, cuando veo los ojos que ponéis, casi me parece que buscáis *más inseguridad*,

—más estremecimiento, más peligro, más temblores de tierra. Vosotros ansiáis, perdonad, casi me lo parece, mi oscuridad, hombres superiores—

—ansiáis la peor y más peligrosa vida que a mí más miedo me causa, la vida de animales salvajes, ansiáis bosques, cuevas, montañas escarpadas y abismos laberínticos.

Y no precisamente los guías que *sacan* del peligro son los que más os gustan, sino los que os apartan de todos los caminos, los seductores. Pero, si esas ansias son reales en vosotros, a mí me parecen, sin embargo, *imposibles*.

El miedo, en efecto, —ése es el sentimiento hereditario y fundamental; del miedo se explica todo, tanto el pecado hereditario como la virtud hereditaria. Del miedo surgió también mi virtud, que se llama: ciencia.

El miedo, en efecto, a los animales salvajes —ése ha sido el miedo que se ha implantado al hombre por más largo tiempo, incluido el animal que el hombre mismo oculta en su interior y que teme: —Zaratustra lo llama la "bestia interior".

Ese largo y viejo miedo, finalmente refinado, espiritualmente, intelectualmente —hoy, me parece a mí, se llama: *ciencia*.»

Así habló el concienzudo; mas Zaratustra, que acababa de llegar a su caverna y había escuchado y comprendido el último discurso, arrojó al concienzudo un puñado de rosas y se rió de sus «verdades». «¡Cómo! —gritó él—, ¿qué acabo de oír? En verdad, creo que eres un necio o yo mismo lo soy: y en un abrir y cerrar de ojos pongo tu "verdad" cabeza abajo.

En efecto, *el miedo* —es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el placer por lo incierto y lo aún no osado, —*el valor* me parece toda la prehistoria del hombre.

El hombre ha envidiado a los animales más salvajes y valerosos y les ha robado todas sus virtudes: sólo así se convirtió en —hombre.

Refinado al fin *ese* valor, espiritualizado e intelectualizado, ese valor humano con alas de águila y astucia de serpiente: ése, me parece a mí, se llama hoy.»—

«*¡Zaratustra!*», gritaron todos los allí sentados al unísono y al mismo tiempo lanzaron una gran carcajada; pero de ellos se elevó una pesada nube. También el mago rió y habló con astucia: «¡Muy bien! Mi espíritu maligno se ha ido!

¿Y no os he advertido yo mismo contra él al decir que es un espíritu estafador y embustero?

En especial, efectivamente, cuando se muestra desnudo. ¡Mas qué puedo *yo* contra sus perfidias! ¿Acaso lo he creado *yo* a él y al mundo?

¡De acuerdo! ¡Portémonos bien otra vez y estemos de buen humor! Y aunque Zaratustra ya mire mal —¡fijaos en él! Me guarda rencor—:

—antes de que llegue la noche, volverá a aprender a amarme y a alabarme, no puede vivir mucho tiempo sin cometer esas tonterías.

Él —ama a sus enemigos:[357] éste es el arte que mejor se le da de todos los que yo he visto. Pero él se venga de ello —¡en sus amigos!».

Así habló el viejo mago, y los hombres superiores le tributaron un aplauso, de tal manera que Zaratustra fue de un lado a otro y con maldad y amor estrechó las manos de sus amigos, —semejante a alguien que tiene que desagraviar a todos por algo y disculparse. Pero cuando llegó a la entrada de su caverna, volvió a sentir ganas del aire puro del exterior y de estar con sus animales —y se escabulló hacia fuera.

[357] *Vid.* Mt 5, 44.

ENTRE HIJAS DEL DESIERTO

1

«¡No te vayas! —dijo entonces el caminante que se llamaba a sí mismo la sombra de Zaratustra—, quédate con nosotros,[358] podríamos sumirnos de nuevo en la vieja y apática pesadumbre.

Ese viejo mago ya nos ha dado una muestra de sus peores artes, y mira, el buen y piadoso Papa ya tiene lágrimas en los ojos y ya surca otra vez el mar de la melancolía.

Estos reyes pueden seguir poniendo buena cara ante nosotros: ¡eso es, en efecto, lo que *ellos* han aprendido hoy maravillosamente de nosotros! Pero si no tuvieran testigos, apuesto a que en ellos comenzaría de nuevo el juego malvado—

—el juego malvado de las nubes errantes, de la húmeda melancolía, del cielo encapotado, de los soles robados, de los aulladores vientos otoñales,

—el juego malvado de nuestro aullar y de nuestros gritos de auxilio: ¡quédate con nosotros, oh, Zaratustra! ¡Aquí hay mucha miseria oculta que quiere hablar, mucha noche, muchas nubes, mucho aire pesado!

Tú nos has alimentado con fuerte dieta viril y enérgicas sentencias: ¡no dejes que de postre nos vuelvan a atacar los espíritus blandos y femeninos!

¡Sólo tú haces el aire a tu alrededor fuerte y claro! ¿Acaso he en-

---

[358] Nietzsche continúa una narración paralela con los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento. En este caso alude a las palabras de Jesús a sus adeptos después de su resurrección. *Vid.* Lc 24, 29.

contrado alguna vez en la tierra un aire tan bueno como aquí en tu caverna?

He visto muchos países, mi nariz ha aprendido a valorar y a apreciar todo tipo de aires; ¡pero en tu caverna mis ventanas de la nariz experimentan su placer más grande!

A no ser —a no ser—, ¡oh, perdona un viejo recuerdo! Perdóname una vieja canción de sobremesa que una vez compuse entre hijas del desierto:—

—entre ellas, en efecto, había también un aire bueno, claro y oriental; ¡allí me encontraba lo más lejos de la nubosa, húmeda y melancólica vieja Europa!

En aquella época amaba a esas muchachas orientales y otro azul reino celestial, sobre el que no pendían nubes ni pensamientos.

No creerías el donaire con el que permanecían sentadas cuando no danzaban, profundas, pero sin pensamientos, como pequeños secretos, como enigmas engalanados, como nueces de postre—

¡en verdad, multicolores y extrañas! Pero sin nubes: enigmas que se dejaban resolver: por amor a esas muchachas compuse en aquel tiempo un salmo de sobremesa.»

Así habló el viajero y sombra; y antes de que nadie le respondiera, ya había tomado el arpa del viejo mago y, cruzando las piernas, miró tranquilo y sabio a su alrededor, como alguien que saborea en otras tierras un nuevo aire extraño. Y comenzó a cantar con una especie de gemido.

2[359]

El desierto crece: ¡ay de aquel que oculta desiertos en su interior!

—¡Ah! ¡Solemne!
¡En verdad, solemne!
¡Un digno inicio!
¡Solemnemente africano!

[359] Este canto o salmo fue incorporado por Nietzsche en su manuscrito de los *Ditirambos dionisíacos* en enero de 1889. Sobre la interpretación se ha especulado mucho. La hermana de Nietzsche suministró una aclaración en la biografía del filósofo: «¿De qué nos reíamos con frecuencia hasta derramar lágrimas?[...] por ejemplo sobre Freiligrath. Nos compramos sus *Poemas* en Zúrich, que encontra-

Digno de un león,
O de un moral mono aullador—
—Pero nada para vosotras,
Las amigas más queridas,
A cuyos pies
Por primera vez,
A mí, a un europeo, entre palmeras,[360]
Se le concedió sentarse. Sela.

¡En verdad extraordinario!
Aquí estoy sentado
Cercano al desierto y ya
Tan lejos de nuevo del desierto,
Y tampoco en nada devastado:
¡En realidad engullido
Por este diminuto oasis—:
—Acababa de cerrar en ese momento bostezando
Su hocico encantador.
El más perfumado de todos los hociquillos:
Entonces caí en él,

---

mos en una librería en su 38 edición. "¡Así que el alemán le tiene por un poeta, puesto que compra sus versos!", dijo Fritz con una expresión entre solemne y burlona. Entonces comenzamos a versificar al estilo de Freiligrath y a contarnos las vivencias cotidianas [...] de esa manera pomposa y oriental [...] La cuarta parte del *Zaratustra* contiene un testimonio exquisito de ese alegre estado de ánimo, pues el canto del caminante y sombra, "Entre hijas del desierto", se compuso entonces». (Elisabeth Fürster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig, 1925, vol. II, 2.) Esta vertiente paródica es innegable, pero también resulta evidente que la intención del autor no se agota en ella. Volkmann-Schluck (en *Leben und Denken: Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Fráncfort, 1968, págs. 115-150) interpreta el canto como una articulación de las implicaciones nihilistas de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico, y como tal supone una tentación para que Zaratustra repudie su papel como maestro del eterno retorno. Para C. A. Miller, identificar al europeo con un Parsifal que se satiriza a sí mismo sería fundamental para comprender el poema. Tampoco se puede silenciar que estos versos aparecen en numerosos tratados psiquiátricos como un típico ejemplo de demencia. Paul Julius Möbius cita el poema como una evidencia de la destructiva influencia de la enfermedad mental en el autor. Para Brann, se trataría de un recuerdo inconsciente de la visita de Nietzsche a un burdel, de una suerte de «confesión» para satisfacer sus deseos masoquistas. Thomas Mann, por último, también lo interpretó como una muestra de «sensualismo reprimido».

[360] Compárese con el capítulo siete, segunda parte de *Las afinidades electivas* de Goethe.

Descendí, lo atravesé —entre vosotras,
Las amigas más queridas! Sela.

¡Salve! ¡Salve a aquella ballena,
Si deja que a sus huéspedes
Les vaya bien! —¿comprendéis
Mi erudita alusión?[361]
Salve a su estómago,
Si también era
Un estómago-oasis tan encantador
Como éste: lo que yo dudo,
—pues vengo de Europa,
que es más incrédula que todas
Las viejas esposas.
¡Quiera Dios mejorarla!
¡Amén!

Aquí estoy sentado,
En este diminuto oasis,
Semejante a un dátil,
Moreno, endulzado, chorreando oro, ávido
De una redonda boca de muchacha,
Pero más aún de unos juveniles,
Fríos como el hielo, blancos como la nieve, afilados
Incisivos de muchacha: por los que languidece
El corazón de todos los ardientes dátiles. Sela.

Parecido a los mencionados frutos del sur,
Demasiado parecido,
Yazco aquí, con pequeños
Coleópteros alados
Que juegan y vuelan a mi alrededor,
Asimismo por aún más pequeñas
Necedades, malignos
Deseos y ocurrencias,—
Sitiado por vosotras,
Sordas, llenas de presentimientos,

[361] Jonás engullido por la ballena. *Vid.* Jon 2, 1; Mt 12, 40.

Muchachas-gato,
Dudú y Suleica[362]
—*Rodeado de esfinges*, para que yo en *una* palabra
Meta muchos sentimientos:
(¡Que Dios me perdone
Este pecado lingüístico!),
—Aquí estoy sentado, saboreando el mejor aire,
En verdad un aire paradisíaco,
Un aire ligero y luminoso, estriado de oro,
Todo el aire puro que alguna vez
Pudo caer de la luna—
Ya fuese por azar,
¿O quizás ocurrió por arrogancia?
Como cuentan los viejos poetas.
Mas yo, el escéptico, lo pongo
En duda, pues vengo
De Europa,
Que es más incrédula que todas
Las viejas esposas.
¡Quiera Dios mejorarla!
¡Amén!

Bebiendo éste, el más bello de los aires,
Con las ventanas de la nariz hinchadas como copas,
Sin futuro, sin recuerdos,
Así estoy aquí sentado, vosotras,
Mis más queridas hermanas,
Y contemplo la palmera,
Cómo ella, semejante a una bayadera,
Se dobla, se tuerce y cimbrea,
—¡Se la llega a imitar si se la contempla largo tiempo!
¿Semejante a una danzarina, que, como me parece,
Ya mucho tiempo, peligrosamente largo tiempo,
Siempre, siempre, se ha mantenido sobre una sola pierna?

[362] Nietzsche toma los nombres del canto sexto del *Don Juan* de Byron (Dudu) y del *Diván occidental-oriental* de Goethe (Suleica). Dudu es asimismo un juego verbal: «*auf du un du stehen*», estar en términos de intimidad con alguien.

—¿Y que por ello olvidó, según me parece,
La otra pierna?
Al menos en vano
He buscado yo la perdida
Alhaja gemela
—La otra pierna—
En la santa proximidad
De su más querida, más grácil
Faldita de encajes y volantes.
Sí, si vosotras, hermosas amigas,
Me queréis creer:
¡La ha perdido!
¡Ha desaparecido!
¡Desaparecido para siempre!
¡La otra pierna!
¡Oh, qué pena por esa encantadora otra pierna!
¿Dónde —estará y sufrirá abandonada?
¿La otra pierna?
¿Aterrorizada quizás ante un
Monstruoso león
Furioso, amarillo y de rubios rizos? O ya
Roída, devorada—
Lamentable, ¡ay!, ¡ay!, ¡devorada! Sela.

¡Oh, no me lloréis,
Tiernos corazones!
¡No me lloréis,
Corazones de dátil! ¡Senos de leche!
¡Carteritas
Dulces de corazón![363]
¡No llores más,
Pálida Dudú!
¡Sé un hombre, Suleica! ¡Valor! ¡Valor!
¿O quizá sería aquí adecuado,

[363] Neologismo de Nietzsche de muy difícil traducción: «*Süssholz-Herz-Beutelchen*». Con el término *Süssholz* se alude a un juego de palabras, *Süssholz raspeln*, que significa «galantear», «piropear», y no al palo dulce, ororuz o regaliz, como se ha solido traducir, mientras que *Beutelchen* se refiere a una de las carteritas que en aquel tiempo llevaban las jóvenes.

Algún tónico, algún tónico para el corazón?
¿Una ungida sentencia?
¿Un solemne consejo?[364]

¡Ah! ¡Arriba, dignidad!
¡Dignidad virtuosa! ¡Dignidad europea!
¡Sopla, sopla otra vez,
Fuelle de la virtud!
¡Ah!
¡Rugir una vez más!
¡Rugir moralmente!
¡Como un león moral
Rugir ante las hijas del desierto!
Pues el aullido de la virtud,
Mis queridísimas jovencitas,
Es, más que ninguna otra cosa,
El fervor y el hambre voraz del europeo.
Y aquí estoy yo,
Como europeo,
No puedo hacer otra cosa, ¡que Dios me ayude!
¡Amén![365]

El desierto crece: ¡ay de aquel que oculta desiertos en su interior!

[364] Schopenhauer, en *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*), pág. 111: «Entonces necesita un tónico para el corazón mediante una erudita sentencia, como: "*magna est vis veritatis, et praevalebit* [...]"». Nietzsche pensó otra versión: «*tuba mirum spargens sonum*», de la Misa de Réquiem «*Dies irae, dies illa*». *Vid.* asimismo la primera parte del *Fausto* de Goethe (3801).

[365] Frase atribuida a Lutero, que se supone pronunció en la Dieta de Worms en 1521, y con la que expresaba su renuencia a retractarse.

EL DESPERTAR

1

Después de la canción del caminante y sombra la caverna se llenó de repente de ruido y risas; y como los huéspedes allí reunidos hablaban todos a la vez, y tampoco el asno, con semejante exhortación, permaneció callado, Zaratustra se vio asaltado por una pequeña aversión y burla contra sus visitantes: aunque se alegrara asimismo de su buen humor. Pues le parecía un signo de su convalecencia. Así que se escabulló hacia fuera, hacia el aire libre, y habló a sus animales.

«¿Dónde está ahora su aflicción? —dijo, y ya se había recuperado de su pequeño hastío—, conmigo, me parece, ¡se han olvidado de los gritos de socorro!

—aunque, por desgracia, no del gritar.» Y Zaratustra se tapó los oídos, pues en ese preciso momento se mezclaba extrañamente el hiaaa, hiaaa del asno con el ruido jubiloso de aquellos hombres superiores.

«Están alegres —volvió a decir—, y, ¿quién sabe? Tal vez a costa de su anfitrión; y aunque han aprendido de mí a reír, no es *mi* risa la que han aprendido.

¡Mas qué importa eso! Son personas mayores: sanan a su manera, ríen a su manera; mis oídos ya han soportado cosas peores y no se tornaron desabridos.

Este día es una victoria: ¡ya se aleja, ya huye el espíritu de la pesadez, mi viejo archienemigo! ¡Qué bien acaba este día que tan mal y difícil había comenzado!

Y ya *quiere* terminar. Llega la noche: ¡sobre el mar cabalga él, el buen jinete! ¡Cómo se balancea, el bienaventurado, el que regresa a casa, en su silla de montar púrpura!

El cielo mira con claridad, el mundo yace profundo: ¡oh, todos vosotros, gente extraña que habéis venido a mí, merece la pena vivir conmigo!»

Así habló Zaratustra. Y una vez más vino de la caverna el griterío y las risas de los hombres superiores:[166] entonces volvió a comenzar desde el principio.

«Pican, mi cebo funciona, también de ellos se aparta el enemigo, el espíritu de la pesadez. Ya aprenden a reírse de sí mismos: ¿oigo bien?

Mi dieta viril surte efecto, mi sentencia jugosa y energética: ¡y en verdad, no los he alimentado con verduras flatulentas! Sino con una dieta para guerreros, con una dieta de conquistadores: he despertado nuevos deseos.

Nuevas esperanzas hay en sus brazos y en sus piernas, su corazón se dilata. Encuentran nuevas palabras, pronto su espíritu respirará arrogancia.

Puede ser que esa dieta no sea apta para niños, tampoco para viejas y jóvenes mujercitas. A éstas se les convencen las entrañas de otra manera; no soy yo su médico y su maestro.

La *náusea* evita a estos hombres superiores: ¡muy bien! Ésta es mi victoria. En mi reino estarán seguros, todo necio pudor huye, ellos se desahogan.

Desahogan su corazón, a ellos regresan las buenas horas, vuelven a celebrar y a rumiar, —se tornan *agradecidos*.

Esto lo considero el mejor signo: que se tornen agradecidos. No pasará mucho tiempo y se inventarán fiestas y elevarán lápidas conmemorativas a sus viejas alegrías.

¡Son *convalecientes*!» Así habló Zaratustra con alegría a su corazón y miró hacia la lejanía; sus animales se estrecharon contra él y honraron su dicha y su silencio.

2

Mas de repente el oído de Zaratustra se asustó: en la caverna, que hasta ese momento había estado llena de ruido y de risas, reinó *súbi-*

[166] *Vid.* Ex 32, 17-18.

tamente un silencio mortal; —su nariz, en cambio, percibió un aromático vapor e incienso, como el que surge de piñas ardiendo.

«¿Qué ocurre? ¿Qué traman?», se preguntó, y se deslizó furtivamente hasta la entrada para poder observar a sus huéspedes sin ser visto. ¡Pero maravilla sobre maravilla! ¡Qué tuvo que ver con sus propios ojos!

«¡Todos se han vuelto otra vez *piadosos*, *rezan*, han enloquecido!» —dijo, y se quedó asombrado más allá de toda medida. Y, ¡en efecto!, todos esos hombres superiores, los dos reyes, el Papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el caminante y sombra, el viejo adivino, el concienzudo del espíritu y el más feo de todos los hombres: estaban arrodillados como niños y viejas piadosas y adoraban al asno. Y entonces el más feo de los hombres comenzó a gargarear y a resoplar, como si quisiera salir de él algo inexpresable; mas cuando logró articularlo en palabras, he aquí que se trataba de una extraña y piadosa letanía en alabanza del venerado e incensado asno. Esa letanía sonaba así:[367]

---

[367] Para la concepción de la fiesta del asno que aquí comienza propiamente Nietzsche tuvo numerosas fuentes de inspiración. En los escritos de Lichtenberg, autor por el que el filósofo alemán sentía una gran admiración, se puede leer la descripción de una tradición popular incluida en uno de sus célebres calendarios. *Vid.* «Taschenkalender 1779», en *Vermischte Schriften*, 5, Göttingen, 1867, pág. 326: «La fiesta del asno». En conmemoración de la huida de la Virgen María a Egipto, en el siglo XIII se buscaba asimismo a una joven, la más bella de la ciudad, y se la vestía y acicalaba de la mejor manera posible, se le daba a un niño encantador para que lo cogiera del brazo y se la sentaba así en un asno enjaezado lujosamente. En esta procesión, entre el acompañamiento de todos los clérigos y del pueblo, se conducía al asno con la virgen hasta la iglesia y se los situaba junto al altar. La misa se decía con gran pompa. Cada pieza de la misma, en concreto el inicio, el Kyirie, el Gloria, el Credo, se terminaba con el edificante estribillo «*Hmhan*», «*Hmhan*». Si el asno entonaba él mismo el estribillo, mejor que mejor. Cuando la ceremonia había concluido, el sacerdote no pronunciaba su bendición, o las palabras acostumbradas, sino que gritaba tres veces como un asno, y el pueblo, en vez de responder con el amén, gritaba como el sacerdote. Para finalizar aún se entonaba en honor de su señoría el asno (*Sire Ane*) una canción mitad en latín mitad en francés. Aquí están las primeras estrofas: «*Orientis partibus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Hez, Sire Ane, carchantez / Belle bouche rechignez, / Vous aurez du foin assez / Et de l'avoine a planter...*».

En *Más allá del bien y del mal*, 8, se puede leer: «En toda filosofía hay un momento en que la "convicción" del filósofo entra en escena, en que, para expresarlo con el lenguaje de un antiguo misterio: "*Adventavit asinus / pulcher et fortissimus*"».

Carta de Nietzsche a C. von Gersdorff, el 9 de mayo de 1885: «Se me ha ocurrido un bello *motto* sacado de un antiguo misterio: "*adventabat asinus / pulcher et fortissimus*"».

¡Amén! ¡Y que loa y honor y sabiduría y agradecimiento y alabanza y fortaleza estén con nuestro dios, por los siglos de los siglos![368]

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

Él lleva nuestra carga, él tomó forma de siervo, es paciente de corazón y jamás dice no; y quien ama a su dios, lo castiga.[369]

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

No habla: a no ser para decir siempre sí al mundo que creó:[370] así alaba a su mundo.[371] Su astucia es la que no habla: así raras veces se equivoca.

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

Marcha por el mundo pasando desapercibido. Gris es el color corporal con el que cubre su virtud. Si tiene espíritu, lo esconde; pero todos creen en sus largas orejas.

Otra fuente de inspiración podría haber sido la *Historia del origen e influencia de la Ilustración*, 2, pág. 244 y sigs.: «En un periodo temprano aquellas extrañas fiestas, las fiestas carnavalescas y la fiesta del asno, habían introducido en las iglesias danzas indecentes, caricaturas de la clase sacerdotal e incluso una parodia de la Misa; nota 1: Las fiestas carnavalescas y la fiesta del asno (probablemente bajo otros nombres) podrían haber tenido su origen en la Iglesia griega en torno al año 990».

Nietzsche también pudo encontrar noticia de este *«festum Asinorum»* en la *Historia de Francia* de Michelet o en la *History of the English Stage*, de Malone. *«El "responsum"* en su integridad dice: / *«Orientis partibus —adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus —sarcinis aptissimus. // Hez, sire Anes, car chantez, / Belle bouche rechignez, / Vous aurez de foin assez / Et d'avoine a plantes. // Lentus erat pedibus —nisi foret baculus, / Ut eum in clunibus —pungeret aculeus. // His collibus Sichen —dum nutrius sub Ruben / Transit per Jordanum, —salit in Bethlem. // Ecce magnis auribus —subjugalis filius, / Asinus egregius, —asinorum dominus. // Saltu vincet hinnulos, —damas et capreolos, / Super dromedarios —velox madianeos. // Aurum de Arabia, —thus et myrrham de Saba / Tulit in ecclesia —virtus asinaria. // Dum trahit vehicular —multa cum sarcinula / Illius mandibula —dura terit pabula. / Cum aristis hordeum —comedit et carduum; / Triticum a palea —segregat in area. // Amen dicas, Asine, —iam satur de gramine / Amen, amen itera —aspersione vetera. // Hez va! Hez va! Hez va! Hez! / Biax sire Anes car allez, / Belle bouche car chantez»*.

Naumann menciona asimismo en su comentario que el asno no sólo era un animal sagrado para los persas, sino que era considerado el animal de Dioniso (pág. 190).

Sobre el papel desempeñado por el asno en estos pasajes se ha repetido que puede encarnar al «ideal cristiano», incluso el vino, que lleva como una «carga», también puede formar parte de este simbolismo, ya que es un estimulante y forma parte de la liturgia cristiana.

[368] *Vid.* Ap 7, 11-12.

[369] Nietzsche comprime varias citas bíblicas: *vid.* Sal 68, 20; Flp 2, 7; Nm 14, 18; Hb 12, 5.

[370] El rebuzno hiaaa coincide con la pronunciación de «sí» en alemán («ja»).

[371] Reminiscencia de Gn 1, 31.

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

¡Qué sabiduría oculta hay en tener largas orejas y decir siempre sí y nunca no! ¿Acaso no ha creado él el mundo a su imagen,[372] esto es, lo más necio posible?

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

Recorres caminos rectos y torcidos; poco te preocupas de lo que a nosotros los hombres nos parece recto o torcido. Más allá del bien y del mal está tu reino. A tu inocencia se debe no saber qué es la inocencia.

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

Mira como tú no apartas a nadie de tu lado, ni a los mendigos ni a los reyes. Dejas que los niños se acerquen a ti[373] y cuando te atraen con mañas los chicos malos,[374] les dices con toda simpleza hiaaa, hiaaa.

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

Amas las asnas y los higos frescos, no eres un melindroso. Un cardo te cosquillea el corazón cuando tienes hambre. Aquí queda encerrada una sabiduría divina.

—Y el asno rebuznó hiaaa, hiaaa.

---

[372] *Vid.* Gn 1, 26.

[373] *Vid.* Lc 18, 16.

[374] Pr 1, 10, en la traducción luterana.

LA FIESTA DEL ASNO[375]

1

Llegados a este pasaje de la letanía, Zaratustra ya no pudo contenerse y él mismo gritó hiaaa, más fuerte incluso que el asno, y de un salto se plantó entre sus enloquecidos huéspedes. «Pero ¿qué estáis haciendo, hijos del hombre? —gritó mientras alzaba del suelo a los devotos—. ¡Ay de vosotros, si os viera alguien diferente a Zaratustra!

¡Cualquiera juzgaría que con vuestra nueva fe sois los peores blasfemos o los más necios de todas las viejas!

Y tú mismo, anciano Papa, ¿cómo puede avenirse contigo que veneres de esa manera a un asno como si fuese Dios?»

«¡Oh, Zaratustra! —respondió el Papa—, perdóname, pero en asuntos divinos soy más ilustrado que tú. Y es justo.

¡Es preferible adorar así a Dios bajo esta forma que bajo ninguna! Reflexiona sobre esta sentencia, mi noble amigo: lo adivinarás rápidamente, en esa sentencia hay sabiduría.

Aquel que dijo: "Dios es espíritu"[376] —ése dio el paso y el salto más grande hasta ahora en la tierra hacia la falta de fe: ¡esas palabras no son fáciles de enmendar aquí en la tierra!

Mi viejo corazón salta y brinca al comprobar que aún hay en la tierra algo que adorar. ¡Perdona, oh, Zaratustra, a un viejo y piadoso corazón pontifical!»

—«Y tú —dijo Zaratustra al caminante y sombra—, ¿tú te lla-

---

[375] Otro título pensado por Nietzsche: «La vieja y la nueva fe», según el escrito de D. F. Strauss con el mismo título.

[376] *Vid.* Jn 4, 24.

mas un espíritu libre y te precias de ello, mientras cometes aquí estas idolatrías y curaterías?

¡En verdad, algo aún peor haces aquí que con tus perversas muchachas morenas, tú, perverso nuevo creyente!»

«Sí, bastante mal —respondió el caminante y sombra—, tienes razón; mas ¿cómo puedo evitarlo? El viejo Dios vive de nuevo, ¡oh, Zaratustra!, digas tú lo que quieras.

El más feo de los hombres es el culpable de todo; él es quien lo ha vuelto a resucitar. ¡Y aunque él dice que una vez lo mató: respecto a los dioses la muerte no es más que un prejuicio!»

—«Y tú —dijo Zaratustra—, tú el perverso y viejo mago, ¡qué estabas haciendo! ¿Quién creerá en ti en lo sucesivo, en estos tiempos libres, si *tú* crees en semejantes asnadas divinas?

Has cometido una necedad; ¡cómo pudiste tú, tan astuto, cometer semejante necedad!»

«¡Oh, Zaratustra! —respondió el astuto mago—, tienes razón, ha sido una necedad, —y me ha costado cara.»

—«Y tú también —dijo Zaratustra al concienzudo del espíritu—, ¡reflexiona y llévate el dedo a la nariz! ¿No hay nada que repugne aquí a tu conciencia? ¿Acaso no es tu espíritu demasiado puro para esos rezos y para el vaho que se desprende de esos hermanos de oración?»

«Hay algo en ello —respondió el concienzudo llevándose el dedo a la nariz—, hay algo en este espectáculo que incluso sienta bien a mi conciencia.

Quizá yo no pueda creer en Dios: mas cierto es que Dios, en esa forma, es cuando me parece más creíble.

Dios debe ser eterno, según el testimonio de los más piadosos: quien tiene tanto tiempo, se toma su tiempo. Tan lenta y necesariamente como sea posible: *de esa manera* alguien así puede llegar muy lejos.

Y quien tiene demasiado espíritu, él mismo querría estar loco por la necedad y la locura. ¡Reflexiona sobre ti mismo, oh, Zaratustra!

Tú mismo —¡en verdad!, también tú, por tu exuberancia y sabiduría, podrías convertirte en un asno.

¿Acaso no le gusta caminar a un perfecto sabio por los caminos más torcidos? La evidencia así lo enseña, ¡oh, Zaratustra!, —¡*tu* evidencia!»

—«Y tú mismo, por último —dijo Zaratustra, y se volvió hacia el hombre más feo que aún yacía en el suelo, elevando el brazo hacia el asno (le daba vino de beber)—. ¡Di tú, inexpresable, qué has hecho!

Me pareces transformado, tu mirada arde, el manto de lo sublime rodea tu fealdad: *¿qué* has hecho?

¿Es cierto lo que éstos dicen: que tú lo has vuelto a resucitar? ¿Y para qué? ¿Acaso no se le había matado y suprimido con razón?

Tú mismo me pareces resucitado: ¿qué has hecho?, ¿qué has invertido?, ¿por qué te has convertido? Habla, inexpresable.»

«¡Oh, Zaratustra —respondió el más feo de los hombres—, tú eres un pícaro!

Si él vive, o ha resucitado o está muerto del todo, —¿quién de los dos lo sabe mejor? Te lo pregunto.

Pero yo sé una cosa, —de ti mismo la aprendí, ¡oh, Zaratustra!: quien quiere matar del todo, *ríe*.

"No se mata con la ira, sino con la risa" —así hablaste tú una vez. ¡Oh, Zaratustra!, tú el oculto, tú el destructor sin ira, tú el santo peligroso, —¡tú eres un pícaro!»

2

Y en ese momento ocurrió que Zaratustra, asombrado por respuestas tan picarescas, dio un salto hacia atrás, hacia la puerta de su caverna, y vuelto hacia todos sus huéspedes les gritó con voz fuerte:

«¡Oh, todos vosotros, pícaros, bufones! ¡Por qué os enmascaráis y ocultáis ante mí!

Cómo se agitaba vuestro corazón de placer y de maldad por haberos vuelto otra vez como los niños, esto es, piadosos,—

—por haber podido hacer finalmente como hacen los niños, esto es, ¡rezar, juntar las manos y decir "querido Dios"!

Mas ahora abandonad *este* cuarto de niños, mi propia caverna, donde hoy se han hecho tantas chiquilladas. ¡Refrescad ahí fuera vuestra ardiente arrogancia infantil y el ruido de vuestros corazones!

Cierto: mientras no os volváis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos[377] (y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba).

Pero nosotros tampoco queremos entrar en el Reino de los Cielos: somos hombres, —*así que queremos el reino terrenal*».

---

[377] *Vid.* Mt 18, 3.

3

Y una vez más comenzó a hablar Zaratustra. «¡Oh, mis nuevos amigos! —dijo—, vosotros, hombres extraños, superiores, cuánto me gustáis ahora,—

—¡desde que os habéis vuelto alegres! En verdad, todos habéis florecido: me parece que esas flores que sois, necesitan *nuevas fiestas*,

—un pequeño y osado disparate, algún servicio divino o fiesta del asno, cualquier viejo y alegre bufón-Zaratustra, un viento refrescante que traiga claridad a vuestras almas.

¡No olvidéis esta noche y esta fiesta del asno, hombres superiores! ¡*Esto* lo habéis inventado en mi caverna, y yo lo tomo por una buena señal, —cosas semejantes sólo las inventan los convalecientes!

Y cuando volváis a celebrar esta fiesta del asno, ¡hacedlo por amor a vosotros, y también por amor a mí! ¡Y en memoria mía!»[378]

Así habló Zaratustra.

[378] Parodia de Lc 22, 19, la cena pascual.

LA CANCIÓN DEL NOCTÁMBULO[379]

I

Mientras tanto, uno tras otro habían ido abandonando la cueva, saliendo al aire libre y a la fresca y reflexiva noche; mas Zaratustra conducía de la mano al más feo de los hombres, pues quería enseñarle su mundo nocturno y la gran y redonda luna y las plateadas cascadas junto a su caverna. Por fin se detuvieron unos junto a otros, en silencio, como gente anciana, pero con un valeroso corazón consolado y asombrados en su interior de que les fuera tan bien en la tierra; el misterio de la noche se aproximó más y más a su corazón. Y Zaratustra pensó de nuevo: «¡Oh, cuánto me gustan ahora, estos hombres superiores!», pero no lo dijo en voz alta, pues honraba su dicha y su silencio.

Ocurrió entonces lo más asombroso en aquel asombroso y largo día: el más feo de los hombres comenzó otra vez a gargarear y a resoplar, y cuando logró articularse en palabras, he aquí que de su boca surgió una pregunta rotunda y pura, una pregunta profunda y clara, que estremeció el corazón en el cuerpo de todos los que la escucharon.

«Amigos míos —dijo el más feo de los hombres—, ¿qué pensáis? En honor a este día —estoy por primera vez satisfecho de haber vivido toda mi vida.

Y no me basta con testimoniar esto. Merece la pena vivir en la tierra: *un día*, *una fiesta* con Zaratustra, me ha enseñado a amar la tierra.

---

[379] Título original según el manuscrito nietzschiano, en algunas ediciones apareció con el título «La canción de la ebriedad».

"¿Ha sido esto —la vida?", diré a la muerte. "¡Muy bien! *¡Otra vez!*"

Amigos míos, ¿qué pensáis? ¿No queréis decirle a la muerte como yo: ha sido esto —la vida? En honor a Zaratustra, ¡muy bien!, *¡otra vez!*»

Así habló el más feo de los hombres; poco faltaba para la medianoche. ¿Y qué creéis que ocurrió entonces? En cuanto los hombres superiores oyeron su pregunta, se tornaron conscientes de repente de su transformación y curación, y de a quién se lo debían: así que se acercaron corriendo a Zaratustra, agradeciéndoselo, venerándole, acariciándole, besándole la mano, como le dictaba el temperamento a cada uno de ellos: esto es, unos rieron, otros lloraron. El viejo mago bailaba de placer; y aunque, como opinan muchos narradores, en aquel momento estaba lleno de vino dulce,[380] es seguro que aún estaba más lleno de dulce vida y se había despojado de todo cansancio. Hay incluso quienes cuentan que hasta el asno bailó en aquella oportunidad; no en vano el más feo de los hombres le había dado antes vino. Ya fuesen así las cosas o no, si en verdad el asno no bailó en aquella noche, ocurrieron, en cambio, prodigios más grandes y extraños que el baile de un asno. En suma, como reza el proverbio de Zaratustra: «¡Qué importa todo ello!».

2

Zaratustra, mientras ocurría esto con el más feo de los hombres, permaneció allí como embriagado: su mirada se apagaba, su lengua balbuceaba, sus pies vacilaban. ¿Y quién podría adivinar qué pensamientos cruzaban por el alma de Zaratustra? Visiblemente se retiró su espíritu y voló hacia delante y estuvo en remotas lejanías y al mismo tiempo «sobre un elevado yugo, como está escrito, entre dos mares,

—entre lo pasado y lo futuro, vagando como una pesada nube».[381] Lentamente, sin embargo, mientras los hombres superiores lo sostenían, volvió un poco en sí y se defendió con las manos de la aglomeración que causaban los que le veneraban y se preocupaban por él,

---

[380] Reminiscencia de Hch 2, 13, en la traducción luterana.
[381] *Vid.* Ap 10, 1.

mas no llegó a hablar. *De repente* volvió con rapidez la cabeza, pues le pareció oír algo: entonces se llevó el dedo a la boca y dijo: «*¡Venid!*».[382]

Y en ese instante todo se volvió silencioso y misterioso; de la profundidad ascendía lentamente el tañido de una campana. Zaratustra se puso a escuchar, igual que los hombres superiores, pero luego volvió a llevarse el dedo a la boca y repitió: «*¡Venid!, ¡venid!, ¡se acerca la medianoche!*» —y su voz se había transformado. Pero siguió sin moverse de su sitio: entonces todo se tornó aún más silencioso y misterioso, y todos escucharon, también el asno, y los animales heráldicos de Zaratustra, el águila y la serpiente, asimismo la caverna de Zaratustra y la gran y gélida luna y hasta la noche. Mas Zaratustra volvió a llevarse el dedo a la boca por tercera vez y dijo:

«*¡Venid! ¡Venid! ¡Venid! ¡Caminemos ya! ¡Ha llegado la hora: caminemos en la noche!*».

3

Hombres superiores, se aproxima la medianoche: quiero deciros algo al oído, como esa vieja campana me lo dice en el mío—

—de manera tan íntima, terrible, cordial, como me habla a mí esa campana de la medianoche, que ha acumulado más vivencias que un hombre:

—que ya contó los dolorosos latidos de vuestros padres —¡ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira!, ¡cómo ríe en sueños!, ¡la vieja y profunda, profunda medianoche!

¡Silencio! ¡Silencio! Ahora se oye algo que por el día no puede sonar alto; ahora, en cambio, con el aire fresco, cuando también ha callado el ruido de vuestros corazones—

—ahora habla, ahora se escucha, ahora se desliza en almas nocturnas y desveladas: ¡ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira!, ¡cómo ríe en sueños!

—¿no oyes cómo te habla de manera íntima, terrible, cordial, la vieja y profunda, profunda medianoche?

¡Oh, hombre, presta atención!

[382] *Vid.* Ap 22, 17.

4

¡Ay de mí! ¿Dónde se ha ido el tiempo? ¿No me hundí en profundos manantiales? El mundo duerme.—

¡Ay! ¡Ay! El perro aúlla, la luna brilla. Prefiero morir, morir, antes que deciros lo que piensa ahora mi corazón nocturno.

He muerto. Todo ha terminado. Araña, ¿qué tejes a mi alrededor? ¿Quieres sangre? ¡Ay! ¡Ay! Cae el rocío, llega la hora—

—la hora en que tiemblo y siento frío, que pregunta, pregunta y pregunta: «¿Quién tiene bastante corazón para esto?

—¿quién debe ser señor de la tierra? Quien diga: ¡*así* debéis correr vosotras, corrientes grandes y pequeñas!»

—se acerca la hora: ¡oh, hombre, tú, hombre superior, presta atención! Estas palabras son para oídos finos, para tus oídos —*¿qué dice la profunda medianoche?*

5

Algo me arrastra, mi alma baila. ¡Obra del día! ¡Obra del día! ¿Quién debe ser señor de la tierra?

La luna es fría, el viento calla. ¡Ay! ¡Ay! ¿Habéis volado ya bastante alto? Bailáis: mas una pierna no es un ala.

¡Vosotros, buenos bailarines, todo placer ha llegado a su fin! El vino se ha convertido en heces, los vasos se han tornado frágiles, los sepulcros balbucean.

No habéis volado bastante alto: ahora balbucean los sepulcros «¡redimid a los muertos! ¿Por qué es tan larga la noche? ¿No nos embriaga la luna?».

¡Hombres superiores, redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres! ¡Ay! ¿Por qué sigue excavando la lombriz? Se acerca, se acerca la hora,—

—vibra la campana, continúa chirriando el corazón, todavía roe la carcoma, el gusano del corazón. ¡Ay! ¡Ay! *¡El mundo es profundo!*

6

¡Dulce lira! ¡Dulce lira! ¡Amo tu sonido, tu ebrio sonido de mal agüero! —¡cuánto tiempo hace, de qué remota distancia viene a mí tu sonido, desde muy lejos, desde los estanques del amor!

¡Vieja campana, dulce lira! Todo dolor te ha desgarrado el corazón, el dolor del padre, el dolor de los padres, de los antepasados, tu discurso ya está maduro,—

—maduro como otoños y mediodías dorados, como mi corazón de ermitaño —ahora dices: también el mundo está maduro, el racimo de uvas se broncea,

—ahora quiere morir, morir de dicha. Hombres superiores, ¿no lo oléis? Un aroma se eleva misterioso,

—un aroma y olor de eternidad, un rosáceo y bronceado olor a vino dorado de vieja felicidad,

—de ebria dicha de morir a medianoche, que canta: ¡el mundo es profundo, *y más profundo de lo que el día ha pensado*!

7

¡Déjame! ¡Déjame! Soy demasiado puro para ti. ¡No me toques![383] ¿No se había tornado perfecto mi mundo en este instante?

Mi piel es demasiado pura para tus manos. ¡Déjame, día necio, torpe, obtuso! ¿No es más clara la medianoche?

Los más puros deben ser señores de la tierra, los más desconocidos, los más fuertes, las almas de la medianoche, que son más claras y profundas que todo día.

¡Oh, día! ¿me buscas a tientas? ¿Buscas a tientas mi felicidad? ¿Soy para ti rico, solitario, un tesoro escondido, una mina de oro?

¡Oh, mundo! ¿Tú me quieres? ¿Soy mundano para ti? ¿Soy para ti espiritual? ¿Soy para ti divino? Mas, día y mundo, sois demasiado toscos—

—tened manos más astutas, tendedlas para coger una dicha más profunda, hacia la profunda desdicha, hacia algún dios, pero no las extendáis para cogerme a mí:

---

[383] «*Noli me tangere*», *vid.* Jn 20, 17.

—mi dicha, mi desdicha son profundas, extraño día, pero no soy un dios, ni el infierno de un dios: ***profundo es su dolor***.

8

¡El dolor de dios es más profundo, mundo extraño! ¡Extiende tu mano hacia el dolor de Dios, no hacia mí! ¡Qué soy yo! Una ebria y dulce lira,—

—una lira de medianoche, una campana de mal augurio que nadie comprende, pero que debe hablar, ante palomas, ¡hombres superiores! ¡Pues no me entendéis!

¡Se acabó! ¡Se acabó! ¡Oh, juventud! ¡Oh, mediodía! ¡Oh, tarde! Ya han llegado el crepúsculo y la noche y la medianoche, —el perro aúlla, el viento:

—¿no es el viento un perro? Gime, ladra, aúlla. ¡Ay! ¡Ay! ¡Cómo suspira! ¡Cómo ríe, cómo resuella y jadea, la medianoche!

¡Cómo habla ahora serena, esa poetisa embriagada! ¿Acaso ha anegado en más vino su embriaguez?, ¿se ha quedado hiperdespierta?, ¿rumia?

—su dolor es lo que rumia, en sueños, la vieja y profunda medianoche y, aún más, su placer. El placer, en efecto, aun cuando el dolor ya sea profundo: ***el placer es aún más profundo que el dolor del corazón***.

9

¡Tú, cepa! ¿Por qué me alabas? ¡Yo te podé! Soy cruel, sangras—: ¿qué quiere tu alabanza de mi ebria crueldad?

«¡Todo lo que llegó a ser perfecto, todo lo maduro —quiere morir!», así hablas tú. ¡Bendita, bendita sea la podadera del vendimiador! Mas todo lo inmaduro quiere vivir: ¡ay!

El dolor dice: «¡Pasa! ¡Vete, dolor!». Pero todo lo que sufre, quiere vivir, para alcanzar la madurez, para volverse alegre y anhelante,

—anhelante de lo lejano, superior, de lo más luminoso. «Yo quiero herederos, así habla todo lo que sufre, yo quiero hijos, no me quiero a *mí*»,

mas el placer no quiere herederos, no quiere hijos, —el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere que todo sea eternamente igual a sí mismo.

El dolor dice: «¡Rómpete, sangra corazón! ¡Camina, pierna! ¡Ala, vuela! ¡Arriba! ¡Hacia arriba! ¡Dolor!». ¡Muy bien! ¡Adelante! ¡Oh, mi viejo corazón!: *el dolor dice: «¡Pasa!»*.

10

¡Vosotros, hombres superiores! ¿Qué pensáis? ¿Soy un adivino? ¿Un soñador? ¿Un bebido? ¿Un intérprete de sueños? ¿Una campana de medianoche?

¿Una gota de rocío? ¿Un vaho y un aroma de eternidad? ¿No lo oís? ¿No lo oléis? Mi mundo acaba de volverse perfecto, la medianoche también es mediodía,—

el dolor también es placer, la maldición también es bendición, la noche también es sol, —idos o aprenderéis: un sabio también es un necio.

¿Habéis dicho alguna vez sí a *un solo* placer? ¡Oh, amigos míos, entonces también dijisteis sí a todo dolor! Todas las cosas están encadenadas, engarzadas, enamoradas,—

—¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola vez*, habéis dicho alguna vez: «¡tú me gustas, felicidad! ¡Zas! ¡Instante!»?[384] ¡Entonces quisisteis que *todo* retornase!

—Todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, engarzado, enamorado, ¡oh, entonces *amasteis* el mundo!,—

—vosotros, eternos, amadlo eternamente y en todo momento: y también decidle al dolor: ¡pasa, pero retorna! *Pues todo placer quiere —¡eternidad!*

11

Todo placer quiere la eternidad de todas las cosas, quiere miel, quiere heces, quiere ebria medianoche, quiere sepulcros, quiere consuelo y lágrimas sepulcrales, quiere un dorado crepúsculo—

—¡qué no querrá el placer! Es más sediento, cordial, hambriento, íntimo que todo dolor, se quiere *a sí mismo*, muerde el cebo de *sí mismo*, la voluntad del anillo lucha en él,—

[384] Alusión al *Fausto I* de Goethe (1699-1700): «Y le diré al instante: ¡detente, eres tan bello!».

—quiere amor, quiere odio, es inmensamente rico, regala, tira, suplica a uno que lo coja, agradece al que lo toma, le gustaría ser odiado,—

—tan rico es el placer que está ávido de dolor, de infierno, de odio, de ignominia, de lo tullido, de *mundo*,—pues este mundo, ¡oh, ya lo conocéis bien!

Hombres superiores, a vosotros es a quien anhela, el placer, el indomable, bienaventurado, —anhela vuestro dolor, ¡vosotros, fracasados! Todo placer eterno anhela lo fracasado.

Pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso también quiere sufrimiento del corazón! ¡Oh, dicha! ¡Oh, dolor! ¡Oh, rómpete, corazón! Hombres superiores, aprendedlo, el placer quiere eternidad,

—el placer quiere la eternidad de todas las cosas, *¡quiere profunda, profunda eternidad!*

12

¿Habéis aprendido mi canción? ¿Habéis adivinado lo que quiere decir? ¡Muy bien! ¡Adelante! ¡Ahora, hombres superiores, cantadme mi canto de ronda!

¡Cantadme ahora vosotros mismos la canción cuyo título es *Otra vez*!, cuyo sentido es «¡Por toda la eternidad!», ¡cantad, hombres superiores, el canto de ronda de Zaratustra!

¡Oh, hombre, presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
«Yo dormía, yo dormía,—
De un profundo sueño he despertado:—
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo pensado por el día.
Profundo es su dolor—,
El placer —aún es más profundo que el dolor del corazón:
El dolor dice: ¡pasa!
Pero todo placer quiere eternidad—,
—¡Quiere profunda, profunda eternidad!»

EL SIGNO

La mañana después de aquella noche Zaratustra se levantó de un salto de su lecho, se ciñó los riñones[385] y salió de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que surge entre oscuras montañas.

«¡Gran astro! —dijo, como había hablado antaño—, ¡tú, profundo ojo de felicidad, qué sería toda tu dicha, si no tuvieras a *quienes* iluminas!

Y si permaneciesen en sus estancias, mientras tú estás despierto y vienes y regalas y distribuyes: ¡cómo se enojaría entonces tu orgulloso pudor!

¡Muy bien! Aún duermen, estos hombres superiores,[386] mientras yo estoy despierto: ¡no son mis compañeros apropiados! No es a ellos a quienes espero aquí en mis montañas.

Quiero ir a mi obra, a mi día; pero ellos no comprenden cuáles son los signos de mi mañana, mis pasos —no son para ellos ninguna llamada que los despierte.

Aún duermen en mi caverna, su sueño sigue rumiando mis medianoches. El oído que me escuche, —el oído *obediente*, es lo que falta en sus miembros.»[387]

Esto es lo que Zaratustra dijo a su corazón cuando salía el sol; entonces miró inquisitivamente hacia las alturas, pues había oído sobre él el grito estridente de su águila. «¡Adelante! —gritó mirando hacia arriba—, así me gusta y me conviene. Mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto.

---

[385] Expresión bíblica, *vid.* 1 R 18, 46.
[386] Como los apóstoles en el monte de los olivos. *Vid.* Mt 26, 40-46.
[387] *Vid.* Mt 13, 13.

Mi águila está despierta y honra, como yo, al sol. Con garras de águila intenta apresar la nueva luz. Sois mis animales afines; yo os amo.

¡Mas aún me faltan mis hombres apropiados!»

Así habló Zaratustra; entonces ocurrió que de repente se sintió rodeado por el revoloteo de incontables pájaros, —el ruido de tantas alas y la aglomeración en torno a su cabeza eran tales, que cerró los ojos. Y en verdad, como una nube cayó sobre él, como una nube de flechas que desciende sobre un nuevo enemigo. Pero he aquí que se trataba de una nube de amor, y caía sobre un nuevo amigo.

«¿Qué me ocurre?», pensó Zaratustra en su asombrado corazón, y se sentó lentamente sobre la gran roca que había junto a la salida de su caverna. Pero mientras sacudía las manos a su alrededor, por encima y por debajo, y rechazaba los tiernos pájaros, he aquí que le ocurrió algo aún más extraño: sin darse cuenta cogió con las manos una espesa y templada mata de pelo; al mismo tiempo, ante él sonó un rugido, —un dulce y prolongado rugido de león.

«*El signo viene*», dijo Zaratustra, y su corazón se transformó. Y, en verdad, cuando se hizo la claridad frente a él, descubrió a un poderoso animal amarillo a sus pies que frotaba la cabeza en sus rodillas y no quería apartarse por amor, comportándose como un perro que ha vuelto a encontrar a su dueño. Mas las palomas no eran menos solícitas con su amor que el león; y cada vez que una paloma pasaba rápidamente por el hocico del león, sacudía éste la cabeza y se asombraba y reía por ello.

Zaratustra sólo les dijo una *única* frase a todos ellos: «*Mis hijos están cerca, mis hijos*»—, luego se calló del todo. Pero su corazón estaba aliviado, y de sus ojos se deslizaban lágrimas y caían en sus manos. Y ya no prestó atención a nada y permaneció sentado, inmóvil y sin defenderse de los animales. Las palomas volaron de vez en cuando y se posaron sobre sus hombros y le acariciaron su pelo blanco y no se cansaron de sus ternuras y regocijo. El fuerte león lamía siempre las lágrimas que caían en las manos de Zaratustra y rugía y gruñía con timidez al hacerlo. Así se comportaban aquellos animales.—

Todo esto duró largo tiempo, o poco tiempo: pues, hablando con propiedad, para esas cosas *no* existe tiempo en la tierra. Mientras, los hombres superiores se habían despertado en la caverna de Zaratustra y se disponían a salir en procesión con el fin de ofrecerle el saludo matinal: pues habían descubierto, cuando se despertaron, que ya no se encontraba entre ellos. Pero cuando llegaron a la puerta de la caverna,

y el ruido de sus pasos los delató, el león aguzó las orejas con violencia, se apartó *súbitamente* de Zaratustra y saltó, rugiendo salvajemente, hacia la caverna; los hombres superiores, al oír los rugidos, gritaron al *unísono* y huyeron, desapareciendo en un abrir y cerrar de ojos.

Zaratustra, aturdido y extrañado, se levantó de su asiento, miró a su alrededor, permaneció asombrado, preguntó a su corazón, volvió en sí y comprobó que estaba solo. «¿Qué he oído? —dijo lentamente al final—, ¿qué me acaba de ocurrir?»

Y ya comenzó a recordar, y de *un solo* vistazo comprendió todo lo que había acontecido entre ayer y hoy. «Aquí está la roca —dijo, y se acarició la barba—, en *ella* estaba sentado ayer por la mañana; y aquí me encontré con el adivino, y aquí oí por primera vez el grito que acabo de oír, el gran grito de auxilio.

¡Oh, hombres superiores, fue *vuestra* necesidad lo que aquel viejo adivino me vaticinó ayer por la mañana!,—

—quiso seducirme y tentarme para que acudiera a vuestra necesidad: "¡oh, Zaratustra! —me dijo—, vengo con la intención de tentarte para que cometas tu último pecado".

—¿Mi último pecado? —exclamó Zaratustra, y se rió furioso sobre sus propias palabras—: *¿qué* se me había reservado como mi último pecado?»

Y una vez más se ensimismó Zaratustra y volvió a sentarse en la gran roca y reflexionó. De repente se levantó de un salto,—

«*¡Compasión! ¡La compasión por el hombre superior!* —gritó, y su semblante adquirió la dureza del bronce—. ¡Muy bien! ¡*Eso* —tuvo su tiempo!

Mi sufrimiento y mi compasión —¡qué importan! ¿Acaso aspiro a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi *obra*!

¡Muy bien! Ha venido el león, mis hijos están cerca, Zaratustra está ya maduro, ha llegado mi hora:—

Ésta es *mi* mañana, *mi* día comienza: *¡arriba ahora, asciende gran mediodía!*»— —

Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que surge entre oscuras montañas.

Fin de *Así habló Zaratustra*.

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL
PRELUDIO PARA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Traducción de
CARLOS VERGARA

PREFACIO

Suponiendo que la verdad sea una mujer, ¿no se nos ocurriría sospechar que los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres? ¿Y que la espantosa seriedad, la torpe insistencia que hasta hoy han desplegado en la búsqueda de la verdad eran procedimientos inhábiles e impropios para conquistar a una mujer? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar y que los sistemas de toda especie ofrecen en la actualidad un aspecto lamentable y confuso, si se puede llamar aspecto a la forma que presentan; pues hay burlones que afirman que todos los sistemas se han derrumbado, se han venido a tierra, o, lo que es peor, están en la agonía.

Pero hablemos con seriedad: hay buenas razones para creer que todo dogmatismo filosófico, por solemne, definitivo y absoluto que se pretenda, no ha sido nunca más que una especie de noble puerilidad, un balbuceo de principiante. Quizás esté muy cerca el tiempo en que se comprenda cada vez mejor que la piedra angular de los edificios filosóficos tan sublimes y absolutos que los filósofos y dogmáticos han erigido hasta el día de hoy, no ha sido jamás, en el fondo, sino una superstición popular cualquiera que se remonta a tiempos inmemoriales: por ejemplo, la superstición del alma, que, en forma de creencia en el sujeto y en el yo, no ha cesado aún hoy de causar daño; o quizá fue un juego de palabras cualquiera, una seducción por parte de la gramática o la generalización temeraria de hechos muy restringidos y personales, muy humanos, demasiado humanos.

Como era de esperar, la filosofía dogmática no fue más que un prometer constante durante milenios, como sucedió, en tiempos

más antiguos, con la astrología, al servicio de la cual tal vez se puso más trabajo, más dinero, más perspicacia y paciencia que posteriormente para cualquier ciencia auténtica; a ella y a sus pretensiones «ultraterrenas» se debe el arte monumental de Asia y de Egipto.

Parece que todas las grandes cosas, para grabar en el corazón de la humanidad sus pretensiones de eternidad, deben presentarse, en un principio, adornadas de máscaras monstruosas y terroríficas: la filosofía dogmática ha sido una de esas máscaras gesticulantes, bajo la forma, por ejemplo, de la doctrina de los *Vedas* en la India o del platonismo en Europa. No seamos ingratos con ella, aunque se haya de confesar que el error más nefasto, el error más pertinaz y nocivo que se cometió jamás fue el de un artífice de sistemas: me refiero a la invención del espíritu puro y del bien en sí hecha por Platón. Pero hoy, una vez superado ese error, cuando Europa, aliviada de la pesadilla, empieza a respirar y a gozar, al menos, de un sueño más reparador, somos nosotros, aquellos de nosotros *cuya tarea consiste en mantenerse en vela*, quienes heredamos toda la energía desplegada en la lucha contra ese error. Sin duda, hablar como Platón lo ha hecho del espíritu y del bien era poner patas arriba la verdad y negar incluso el *perspectivismo*, condición fundamental de toda vida. Por poco médico que uno sea, se puede preguntar también: «¿Quién contagió esa enfermedad a Platón, la planta humana más bella de la Antigüedad? ¿Habría sido acaso el maligno Sócrates? ¿Habría sido realmente Sócrates el corruptor de la juventud? ¿Habría merecido la cicuta?». Pero la lucha contra Platón, mejor dicho, y para hablar de forma más clara para el «pueblo», la lucha contra la tiranía cristiana y eclesiástica en el transcurso de milenios —pues el cristianismo es un platonismo para uso del «pueblo»—, creó en Europa un estado de tensión espiritual magnífico y hasta entonces desconocido: armados con un arco tan tenso se puede ya apuntar a los blancos más distantes. Sin duda, el europeo siente esa tensión como un tormento, y por dos veces ha hecho tentativas grandiosas para aflojar el arco: primero, por el jesuitismo, y después, por la ilustración democrática. La libertad de prensa y la lectura de los periódicos han conseguido que el espíritu no se dé cuenta ya tan fácilmente de su estado de «penosa» tensión. (Los alemanes inventaron la pólvora —¡sea enhorabuena!—, pero se desquitaron el día que inventaron la prensa.) Mas nosotros, que no somos ni jesuitas ni demócratas, que ni siquiera somos bastante alemanes, no-

sotros, los *buenos europeos*, espíritus libres, *muy* libres, sentimos aún en nosotros ese tormento del espíritu y toda la tensión de su arco. Y acaso también su flecha, su misión y, ¿quién sabe...?, quizás el *blanco*...

Sils-Maria, Alta Engadina,
junio de 1885.

PRIMERA PARTE

LOS PREJUICIOS DE LOS FILÓSOFOS

1

La voluntad de lo verdadero, que nos arrastrará aún a muchas aventuras peligrosas, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado siempre con respeto, ¡qué de problemas nos ha planteado ya! ¡Y problemas singulares, perniciosos, equívocos! La historia es ya muy vieja y, sin embargo, parece que acaba de suceder. ¿Qué tendría de extraño si, agobiados, acabásemos por desconfiar, por perder la paciencia, por desviarnos? ¿Qué tiene de extraño que esa esfinge nos haya enseñado a plantearnos cuestiones? ¿De hecho, nos hemos detenido largo tiempo ante el problema del origen de esa voluntad, para terminar quedándonos en suspenso ante otro problema más fundamental aún? Nos hemos preguntado sobre el *valor* de esta voluntad. Admitiendo que deseemos la verdad, *¿por qué no, más bien*, lo no-verdadero, o la incertidumbre, o incluso la ignorancia? ¿Es el problema del valor de lo verdadero el que se nos ha plantado ante nosotros, o hemos sido nosotros quienes nos hemos plantado ante él? ¿Quién es Edipo aquí? ¿Y quién la Esfinge? Al parecer, el asunto es una encrucijada de cuestiones y problemas. Y se creerá nos parece, en definitiva, que hasta ahora nunca se había planteado, que hemos sido nosotros los primeros en percibirlo, en afrontarlo, en *atrevernos* con él. Pues implica un riesgo, y quizás el riesgo supremo.

2

«¿Cómo una cosa *puede* nacer de su contraria; por ejemplo: la verdad, del error; la voluntad de lo verdadero, de la voluntad del error; el acto desinteresado, del egoísmo, o la contemplación pura y luminosa del sabio, de la codicia? Tal génesis es imposible; pensar en ello sería propio de locos o de algo peor aún. Las realidades más sublimes deben tener otro origen, un origen que les sea *peculiar*. No pueden nacer de este mundo efímero, engañador, ilusorio y miserable, de esta enmarañada madeja de ilusiones y deseos. No, en el seno del ser, en lo imperecedero, en un dios oculto, en la "cosa en sí", *ahí* es donde debe hallarse su principio, ahí y no en otra parte.»

Esta manera de apreciar constituye el prejuicio característico en el que se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos; este género de estimación se halla en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; y partiendo de esta «creencia» se esfuerzan en llegar a un «saber», a la cosa que, al final, será bautizada solemnemente con el nombre de «verdad». La creencia fundamental de los metafísicos es *la creencia en la antinomia de los valores*. Incluso los más prudentes no han pensado en dudar, en este umbral mismo, en que era más necesario, a pesar de que habían jurado de *omnibus dibutandum* [dudar de todo]. En efecto, hay que dudar, por de pronto, de que existan antinomias; después, hay que preguntarse si las evaluaciones y las oposiciones de valores usuales a las que los metafísicos han puesto su sello no son quizá sino evaluaciones superficiales, perspectivas provisionales, tal vez tomadas además desde un ángulo determinado, o de abajo arriba, en perspectiva de rana, para emplear una expresión familiar a los pintores. Cualquiera que sea el valor que atribuyamos a lo verdadero, a la veracidad, al desinterés, podría suceder que nos viésemos obligados a atribuir a la apariencia, a la voluntad de la ilusión, al egoísmo y a la codicia un valor superior y más esencial para la vida; se podría suponer incluso que el valor de las cosas buenas y reverenciadas consistiese precisamente en la forma insidiosa en que están emparentadas, ligadas, enmarañadas, y quizás hasta sean idénticas en esencia a las cosas malas que parecen sus contrarias. ¡Quizá! Pero ¿quién se preocuparía de estos peligrosos «quizá»? Para ello habrá que esperar a la llegada de una nueva especie de filósofos, que tendrán gustos e inclinaciones diferentes, contrarios a los de sus predecesores: filósofos del peligroso «quizás», en todos los sentidos de la palabra. Y lo

digo con toda seriedad, pues veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos...

3

Después de haber escudriñado largo tiempo en los filósofos, de leerlos entre líneas y de observar todos los rasgos de su mano, he terminado por decirme que la mayor parte del pensamiento consciente debe clasificarse también entre las actividades instintivas, sin exceptuarse el pensamiento filosófico. Por tanto, será preciso revisar nuestros juicios sobre este punto, como ya lo hemos hecho a propósito de la herencia y de las llamadas cualidades «innatas». Así como el acto del nacimiento tiene muy poca importancia en el conjunto del proceso hereditario, así tampoco lo «consciente» no se *opone* jamás de forma decisiva a lo instintivo. La mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está secretamente regida por sus instintos y forzosamente canalizada en vías definidas. Detrás de toda la lógica y de la aparente soberanía de sus movimientos hay evaluaciones de valores o, para decirlo con mayor claridad, exigencias fisiológicas impuestas por la necesidad de mantener un determinado género de vida. La idea, por ejemplo, de que lo determinado tiene más valor que lo indeterminado, la apariencia, menos valor que la «verdad». A pesar de la importancia reguladora que tiene para *nosotros*, semejantes juicios podrían ser sólo superficiales, una especie de *niaiserie* [tontería], necesaria quizá para la conservación de seres tales como nosotros. Admitiendo, claro está, que el hombre no sea precisamente la «medida de las cosas»...

4

El hecho de que un juicio sea falso no constituye, en nuestra opinión, una objeción contra ese juicio. Quizá sea ésta una de las afirmaciones más sorprendentes de nuestro nuevo lenguaje. Se trata de saber en qué medida este juicio sirve para acelerar y mantener la vida, para conservar la especie, para mejorarla incluso. Por principio, nos inclinamos a afirmar que los juicios más falsos (y entre éstos los juicios sintéticos a priori) son para nosotros los más indispensables, que el hombre no podría vivir sin admitir las ficciones de la lógica, sin relacionar la realidad con la medida del mundo puramente imaginario de lo incondicionado y lo idéntico, sin falsear constantemente el

mundo introduciendo en él la noción de número, hasta el punto de que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que lo no-verdadero es la condición de la vida, es evidentemente oponerse de modo peligroso al sentimiento que se tiene habitualmente de los valores, y una filosofía que se permita tal audacia se coloca, por este solo hecho, más allá del bien y del mal.

5

Lo que nos impulsa a considerar a todos los filósofos con una mirada en la que se mezclan la desconfianza y la burla no es que se advierta inmediatamente cuán inocentes son, cuántas veces y con cuánta facilidad se engañan y se equivocan; en una palabra, no es su puerilidad ni su infantilismo, sino ver con qué falta de sinceridad elevan un concierto unánime de virtuosas y lastimeras protestas cuando se toca, aunque sólo sea superficialmente, el problema de su sinceridad. Se comportan como si hubieran descubierto y conquistado sus propias opiniones mediante el ejercicio espontáneo de una dialéctica pura, fría y divinamente impasible (a diferencia de los místicos de toda clase, que, más honrados y torpes, hablan de su «inspiración»), cuando la mayoría de las veces se trata de una afirmación arbitraria, de un capricho, de una «intuición», y, las más de las veces, de un deseo íntimo, pero quintaesenciado y cuidadosamente pasado por el tamiz, que defienden con razones laboriosamente buscadas. Aunque lo nieguen, todos son abogados y, a menudo, también astutos defensores de sus prejuicios, bautizados por ellos con el nombre de «verdades»; están *muy* lejos del heroísmo de la conciencia que se confiesa a sí misma su mentira, muy lejos de ese gusto que exige a la bravura hacerse oír, ya sea para advertir a un amigo, bien por engreimiento o poner en guardia al enemigo o para burlarse de sí mismo. La tartufería rígida y virtuosa con que el viejo Kant nos arrastra a los tortuosos senderos de su dialéctica para conducirnos o, mejor dicho, para inducirnos a aceptar su «imperativo categórico», es un espectáculo que nos hace sonreír a nosotros, niños mimados que sentimos vivo placer al descubrir las pequeñas sutiles malicias de los viejos moralistas y de los predicadores. Y qué decir de aquel *hocus-pocus* [fórmula mágica] matemático con que Spinoza termina por acorazar y enmascarar su filosofía (y hasta el «amor de *su* propia sabiduría», si se quiere dar a esta expresión su sentido justo y preciso), para intimidar desde el principio la audacia

del asaltante que se atreve a poner los ojos en esta virgen invencible, en esta Palas Atenea. ¡Cómo deja entrever esta máscara la timidez y la vulnerabilidad personales de un enfermo solitario!

6

Poco a poco he ido descubriendo que hasta el presente toda gran filosofía ha sido la confesión de su autor, y (lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no) constituye sus *memoires* [memorias]. Asimismo, he observado que, en toda filosofía, las intenciones morales (o inmorales) forman el germen verdadero de donde nace la planta completa. En efecto, si queremos explicar cómo han nacido realmente las afirmaciones metafísicas más trascendentes de tal o cual filósofo, haríamos bien (y sería muy prudente) en preguntarnos ante todo: ¿a qué moral deben (o quiere *él*) conducirnos? No creo, pues, en la existencia de un «instinto del conocimiento» que sería el padre de la filosofía; creo, más bien, que otro instinto, aquí como allí, se ha servido del conocimiento (o del desconocimiento) como de un instrumento. Pero si examinamos los instintos primordiales del hombre con la intención de saber hasta qué punto, incluso en este caso, han podido divertirse representando el papel de genios *inspiradores* (o de demonios o de duendes), hallaríamos que todos han hecho filosofía un día u otro, y que cada uno desearía representarse *a sí mismo* como fin último de la existencia, como *dueño* legítimo de los demás instintos. Porque todo instinto aspira a dominar y, en tanto que *tal*, aspira a filosofar. Es cierto que, entre los sabios, entre los espíritus verdaderamente científicos, puede que sea de otra forma, incluso «mejor», si se quiere. Quizás haya en ellos algo como el instinto del conocimiento, una pequeña rueda de relojería independiente que, bien montada, cumpla denodadamente su tarea, sin que los demás instintos del sabio participen en ella de forma esencial. Los verdaderos «intereses» del sabio se encuentran generalmente en otra parte: por ejemplo, en su familia, en su medio de subsistencia o en la política; resulta incluso casi indiferente que aplique su pequeño mecanismo a tal o cual problema científico; poco importa que el joven sabio del «porvenir» se convierta en un buen filólogo, en un buen conocedor de setas o en un buen químico: este hecho no indica nada sobre su carácter. Por el contrario, en el filósofo no hay nada impersonal, y, particularmente, su moral ofrece un testimonio claro y de-

cisivo de lo *que es*, es decir, de la jerarquía que preside en él a los instintos más íntimos de su naturaleza.

7

¿Hasta dónde puede llegar la maldad de los filósofos? No conozco nada más venenoso que la broma que Epicuro se permitió contra Platón y los platónicos: los llamaba *dionysiokolakes*. Esta palabra significa etimológicamente, y a primera vista, «aduladores de Dionisio»,[1] esbirros del tirano, viles cortesanos; pero significa además que no eran más que unos *comediantes*, sin sombra de seriedad (pues *dionysokolax* era el apodo popular que se daba a los comediantes). En esta última interpretación consistía la malignidad que Epicuro lanzaba contra Platón. Se sentía vejado por el porte majestuoso, por las hábiles salidas a escena que tan bien concertaban Platón y sus discípulos, lo que no sabía hacer él, Epicuro, el antiguo preceptor de Samos, que oculto en un rincón de su pequeño jardín de Atenas escribió trescientos volúmenes inspirados, ¿quién sabe?, quizá por despecho y envidia contra Platón. Fueron precisos cien años para que Grecia descubriese, al fin, quién era en realidad Epicuro, aquel dios de los jardines. Si es que llegó a darse cuenta...

8

En toda filosofía hay un momento en que la «convicción» del filósofo entra en escena, en que, para expresarlo con el lenguaje de un antiguo misterio:

Adventavit asinus
pulcher et fortissimus.[*]

[1] Platón era amigo de Dión, sobrino de Dionisio, tirano de Siracusa. Los comediantes eran los servidores de Dioniso, dios de la tragedia. Hay un juego de palabras entre Dioniso y Dionisio, que son casi la misma palabra.

[*] Ha llegado un asno hermoso y muy fuerte. *(N. del T.)*

9

¿Queréis *vivir* «de acuerdo con la naturaleza»? ¡Oh, nobles estoicos, qué engaño el vuestro! Imaginad un ser conformado según la naturaleza, pródigo como ella, indiferente en extremo, sin intenciones ni miramientos, sin piedad ni justicia, fecunda y estéril e incierta a la vez; imaginad la indiferencia misma convertida en poder: ¿cómo *podríais* vivir conforme a esa indiferencia? Vivir, ¿no es acaso querer ser diferente de la naturaleza? Vivir, ¿no es evaluar, preferir, ser injusto, limitado, querer ser diferente? Y admitiendo que vuestro lema «de acuerdo con la naturaleza» significara en el fondo «de acuerdo con la vida», ¿cómo podríais actuar de otra forma? ¿Por qué hacer un principio de lo que ya sois, de lo que no podéis dejar de ser? En realidad, es todo lo contrario: cuando pretendéis descifrar ávidamente en la naturaleza el canon de vuestras leyes, es cosa muy distinta lo que deseáis, ¡extraños comediantes, impostores que os engañáis a vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e imponer a la naturaleza misma vuestra moral, vuestro ideal; exigís que sea una naturaleza «de acuerdo con la sabiduría de la Estoa», y querríais reducir todo cuanto existe a semejanza con vuestra propia imagen, haciendo una prodigiosa y eterna apoteosis y una generalización del estoicismo. A pesar de todo vuestro amor por la verdad, os constreñís obstinadamente, con una fijeza hasta cierto punto hipnótica, a ver la naturaleza como no es, a verla estoica, y terminái s por no poder verla de otra manera; y no sé qué orgullo sin límites os inspira también esa esperanza insensata de que, aun sabiendo que os tiranizáis a vosotros mismos —el estoico es el tirano de sí mismo—, la naturaleza se dejará tiranizar a su vez, como si el estoicismo no constituyese también *parte* de la naturaleza. Todo esto, sin embargo, es una vieja y eterna historia; lo que antaño les sucedió a los estoicos sucede también hoy tan pronto como una filosofía comienza a tomarse en serio. Crea siempre el mundo a su imagen, pues no puede hacer otra cosa; la filosofía no es más que ese instinto tiránico, la voluntad de poder en su aspecto más intelectual, la voluntad de «crear el mundo», de instaurar la *causa prima* [causa primera].

10

El celo y la sutileza, y diría casi la malicia, con que en toda Europa se ataca el problema del «mundo real» y del «mundo de las apariencias», dan mucho que pensar y nos obligan a escuchar; los que sólo oyen la cantilena de la «voluntad de lo verdadero» no tienen un oído muy fino. Puede que en ciertos casos aislados y raros esa voluntad de lo verdadero entre en juego, lo que será una estupidez extravagante y aventurera, un orgullo metafísico encarnizado en mantener una posición perdida, y que siempre preferirá un puñado de «certidumbre» a una carreta de vanas posibilidades. Puede suceder también que haya fanáticos de la conciencia, puritanos que prefieran morir acostados sobre una nada segura que sobre una realidad incierta. Pero esto es nihilismo, es el síntoma de un alma desesperada y fatigada hasta la muerte, por valerosas que puedan parecer las actitudes de semejante virtud. Parece, sin embargo, que en los pensadores más vigorosos y vivaces, y que aún tienen sed de vivir, las cosas suceden de otra manera: esos filósofos luchan *contra* la apariencia, hablan con desdén del «perspectivismo» y no conceden más crédito a su propio cuerpo que a la apariencia, según la cual la «tierra está inmóvil», renunciando así, con fingido buen humor, a su bien más seguro (pues ¿hay acaso algo más seguro que el propio cuerpo?). ¿Quién sabe si, en el fondo, sólo tratan de reconquistar una cosa que poseyeron otras veces *con más seguridad* aún que el cuerpo, un vestigio de la antigua creencia en el «alma inmortal» o en el «Dios de antaño»; en suma, algunas de esas ideas con las que se vivía mejor, es decir, con más seguridad, con más alegría que con las «ideas modernas»? Hay en esta actitud *desconfianza* con respecto a las ideas modernas, hay una negativa a creer en todo lo que se ha edificado ayer y hoy; y a esto se une quizás un ligero disgusto, un sarcasmo para con ese *bric-à-brac*[2] de conceptos heteróclitos que el llamado positivismo ofrece hoy día a los compradores; hay la repugnancia de que se siente atacado el hombre del gusto más refinado ante ese abigarramiento de feria y ese montón de piezas y retales que presentan los filosofastros de lo real, para quienes nada es nuevo ni verdadero, salvo ese abigarramiento. Creo que en este punto hay que dar la razón a los escépticos enemigos de

[2] Baratillo.

lo real, a esos minuciosos analistas del conocimiento: el instinto que los aleja de la realidad *presente* no ha sido refutado. ¿Qué nos importan los tortuosos caminos que nos conducen hacia atrás? Lo esencial en ellos *no* es que quieran «retroceder», sino que quieran *marchar* aparte, solos. Con un poco *más* de vigor, de brío, de coraje, de sentido artístico, desearían ir *más allá* y no ir hacia atrás.

11

Me parece que hoy todo el mundo se esfuerza por disimular la influencia real que Kant ha ejercido en la filosofía alemana y por escamotear sensatamente el problema del valor que él mismo se atribuía. Kant estaba orgulloso, ante todo y sobre todo, de su tabla de categorías. Con esta tabla en la mano, decía: «Esto es lo más difícil que jamás se haya emprendido por la causa de la metafísica». Entendamos bien estas palabras: *que jamás se haya emprendido*. Kant se enorgullecía de haber *descubierto* en el hombre una facultad nueva, la de formar juicios sintéticos a priori. Admitamos que se equivocaba en este punto; no por eso el desarrollo y el rápido florecimiento de la filosofía alemana deja de tener sus raíces en este orgullo y en la emulación que se estableció entre todos los jóvenes pensadores, deseosos de descubrir, si es posible, algún otro motivo de orgullo mayor aún, o, por lo menos, algunas «facultades nuevas». Pero reflexionemos un poco; aún estamos a tiempo. ¿Cómo son *posibles* los juicios sintéticos a priori?, se preguntaba Kant. Y he aquí, en pocas palabras, su respuesta: *por medio de una facultad*. Desgraciadamente no lo dijo así, en cinco palabras, sino de un modo tan prolijo, tan solemne, con un lujo de pensamientos profundos y de galimatías germánico, que no se ha comprendido la jocosa *niaiserie allemande* [tontería alemana] que se oculta en el fondo de esta respuesta. Todos se sintieron transportados de alegría ante la idea de esta facultad nueva, y el entusiasmo llegó al colmo cuando Kant descubrió, además, en el hombre una facultad moral, pues en esa época los alemanes eran todavía morales e ignoraban «el realismo político». Esto fue la luna de miel de la filosofía alemana. Todos los jóvenes teólogos del seminario de Tubinga se dedicaron a registrar la maleza en busca de «facultades» nuevas. ¡Y qué no descubrieron, en esa época de inocencia y de riqueza juvenil, en que el hada maligna del romanticismo embargaba el espíritu de los alemanes con sus fanfarrias y sus canciones! No se sabía distinguir aún entre «descubrir»

e «inventar». El principal descubrimiento fue el de la facultad «suprasensible». Schelling la bautizó con el nombre de intuición intelectual, colmando así los deseos más ardientes de sus queridos alemanes, cuyos corazones sólo aspiran a la piedad. La peor injusticia que se puede cometer contra ese movimiento impetuoso y novelesco que sólo era juventud, aunque se disfrazase audazmente con un velo de ideas grises y seniles, sería tomarlo en serio y aplicarle, por ejemplo, las sanciones de la indignación moral. En resumen: envejecieron y, por tanto, el sueño se disipó. Llegó un momento en que se frotaron los ojos; se los siguen frotando aún. Habían soñado, y el viejo Kant el primero. «Por medio de una facultad» había dicho, o había querido decir, por lo menos. Pero ¿es esto una respuesta, una explicación? ¿O no es más bien la simple repetición de la pregunta? ¿Por qué hace dormir el opio? «Por medio de una facultad», por la *virtus dormitiva* [fuerza dormitiva], dijo el médico de Molière:

Quia est in eo virtus dormitiva,
*cujus est natura sensus assoupire.**

Pero éstas son respuestas propias de comedia, y ya es hora de reemplazar la pregunta de Kant: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?», por esta otra pregunta: «¿Por qué es necesario creer en esta clase de juicios?». Es preciso comprender, en efecto, que para la conservación de los seres de nuestra especie estos juicios deben necesariamente ser tenidos por verdaderos, lo que no impide, claro está, que puedan ser *falsos*. O, para decirlo en términos más claros, más grosera y radicalmente: los juicios sintéticos a priori no deberían «ser posibles». Nosotros no tenemos ningún derecho sobre ellos, en nuestra boca son otros tantos juicios falsos. Sin embargo, es necesario tenerlos por verdaderos: esto no es más que una creencia imprescindible que forma parte de la perspectiva y de la óptica de la vida. Y si todavía hay que hablar de la prodigiosa acción que la «filosofía alemana» —espero que todos comprendan el derecho al entrecomillado— ha ejercido en toda Europa, hemos de confesar que ha contribuido a ello cierta *virtus dormitiva* [fuerza dormitiva]. Los ociosos de las clases distinguidas, los moralistas, los místicos, los ar-

* Porque hay en ello una fuerza dormitiva cuya naturaleza consiste en adormecer los sentidos. *(N. del T.)*

tistas, las tres cuartas partes de los cristianos y los oscurantistas políticos de cualquier nacionalidad estaban encantados de poseer en la filosofía alemana un antídoto contra el sensualismo aún floreciente que se transmitía del siglo anterior a éste; en resumidas cuentas, *sensus assoupire* [adormecer los espíritus]...

12

La teoría atómica de la materia es una de las cosas mejor refutadas que existen, y quizá no haya en Europa un solo sabio tan ignorante para concederle aún cierta importancia, aparte del uso manual y doméstico (como medio de abreviación de las fórmulas). En primer lugar, hemos de agradecérselo al dálmata Boscovich,[3] que ha sido, con el polaco Copérnico, el más grande y victorioso adversario de la apariencia. En efecto, si Copérnico nos ha hecho creer, contra el testimonio de nuestros sentidos, que la Tierra *no* está inmóvil, Boscovich nos ha enseñado a abjurar del último artículo de fe que subsistía aún en ese terreno, la creencia en los «cuerpos», en la «materia»,[4] en este último residuo, en esta parcela ínfima de la tierra que es el átomo. Fue el mayor triunfo que se haya alcanzado jamás sobre los sentidos. Pero es preciso ir más lejos aún y declarar una guerra despiadada, una guerra sin cuartel, contra la famosa «necesidad atomista», que continúa rondando peligrosamente por terrenos en que nadie lo sospechaba, como lo hace también la «necesidad metafísica», más famosa aún. Habrá que retorcerle el cuello a este otro atomismo más nefasto que el cristianismo ha enseñado mejor y por más tiempo, el *atomismo psíquico*. Permítaseme designar con esta frase la creencia que hace del alma una cosa indestructible, eterna, invisible, una mónada, un *átomo*. *Ésta* es la creencia que hay que extirpar de la ciencia. Por lo demás, dicho sea entre nosotros, no es necesario suprimir «el alma» de un golpe y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables, como hacen con bastante torpeza los naturalistas, que, en cuanto tocan el «alma», la dejan escapar. Pero queda abierto el camino para concepciones nuevas, para nuevos refinamientos de la hipótesis del

[3] Roger José Boscovich, matemático y astrólogo, nacido en Regusa (hoy Dubrovnik, en Croacia) en el año 1711: para él el átomo es un centro de fuerza que explica todas las propiedades de la materia.

[4] Antes que Boscovich ya lo había enseñado Berkeley.

alma, e ideas como la de «alma inmortal», y «alma múltiple», «el alma edificio colectivo de instintos y pasiones», ideas que desde ahora reclaman derecho de ciudadanía en la ciencia. El psicólogo *nuevo*, para acabar con la superstición que ha proliferado alrededor de la noción de alma con una exuberancia casi tropical, se ha lanzado, en cierto modo, a un nuevo desierto y a una desconfianza nueva. Es posible que la tarea de los psicólogos antiguos haya sido más alegre y afortunada: pero, a fin de cuentas, el psicólogo nuevo se siente, por eso mismo, condenado a *inventar* ¿y quién sabe?, quizá también a *descubrir*.

13

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto primordial del ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo *dar libre rienda* a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder. El instinto de conservación no es más que una *consecuencia* indirecta, una de las más frecuentes. En resumen, tanto en este punto, como en otros, hay que desconfiar de los principios teleológicos *superfluos* tales como el instinto de conservación (el esfuerzo de perseverar en el ser, que se debe a la inconsecuencia de Spinoza). Así lo exige el método, que debe ser esencialmente económico en sus principios.

14

En nuestra época tal vez haya cinco o seis cerebros que comienzan a sospechar si la física no será más que nada un instrumento para interpretar y arreglar el mundo (una adaptación para nosotros mismos, si se nos permite decirlo) y *no* una explicación del universo; pero en la medida en que la física se apoya en la creencia de los datos de los sentidos, vale más, y seguirá valiendo más durante mucho tiempo, que una verdadera explicación. Tiene en su favor el testimonio de los ojos y los dedos, es decir, la vista y el tacto. En una época de gustos profundamente plebeyos tiene que ejercer una atracción fascinante, persuasiva, *convincente*, pues nuestro siglo adopta instintivamente las normas del sensualismo eternamente popular. ¿Qué hay claro aquí? ¿Qué es lo que parece «dilucidado»? Ante todo, lo que se puede ver y tocar. Por tanto, es preciso llevar hasta este punto los problemas. Por el contrario, fue en la *resistencia* a la evidencia sensible donde re-

sidía precisamente el encanto del pensamiento platónico, que era un pensamiento *aristocrático*, propio de hombres dotados quizá de sentidos más vigorosos y exigentes que los de nuestros contemporáneos, pero que sabían paladear un triunfo superior permaneciendo dueños de sí mismos y arrojando sobre la turba abigarrada de los sentidos, como decía Platón, una red de conceptos pálidos, fríos y grises. En esta manera platónica de domeñar el mundo y de interpretarlo había un *goce* de una cualidad muy distinta a las que nos ofrecen los físicos de hoy, o esos obreros de la fisiología, darwinistas y antiteleólogos, con su principio del «mínimo de energía», que es el máximo de estupidez. «Allí donde el hombre no puede ver ni agarrar nada, no hay nada que buscar»; he aquí un imperativo muy distinto del de Platón, pero que conviene mejor a una raza dura y laboriosa de futuros mecánicos y de futuros ingenieros que sólo tengan que hacerse cargo de trabajos *groseros*.

15

Para ocuparse honradamente de la fisiología es preciso atenerse a la opinión de que los órganos de los sentidos *no* son fenómenos en el sentido que la filosofía idealista da a esta palabra, y que, por tanto, no podrían ser causas. Por consiguiente, aceptar el sensualismo, al menos a título de hipótesis reguladora, por no decir de principio heurístico. ¡Cómo! ¿Pues no hay quien llega a decir que el mundo exterior es obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían obra de nuestros órganos! He aquí lo que yo llamaría una radical *reductio ad absurdum* [reducción al absurdo], admitiendo que la noción de *causa sui* [causa de sí mismo] sea algo fundamentalmente absurdo. Pues ¿el mundo exterior *no* es la obra de nuestros órganos?

16

Hay aún inofensivos habituados a la introspección que creen que existen «certidumbres inmediatas», por ejemplo el «yo pienso», o, como era la creencia supersticiosa de Schopenhauer, el «yo quiero»; como si en este caso el conocimiento consiguiese aprehender su objeto pura y simplemente, en tanto que «cosa en sí», sin alteración del lado del sujeto ni del lado del objeto. Pero yo repetiría mil veces que la «certidumbre inmediata», así como el «conocimiento absoluto» o la «cosa

en sí» encierran una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo]; sería, pues, ocasión de escapar a la falacia de las palabras. El vulgo cree que el conocimiento consiste en conocer a fondo cosas; pero el filósofo, en cambio, debe decirse: «Si analizo el proceso expresado en la frase "yo pienso", obtengo una serie de afirmaciones arriesgadas que es difícil y tal vez imposible justificar; por ejemplo, que *yo* soy quien pienso, que es absolutamente preciso que algo piense, que el pensamiento es el resultado de la actividad de un ser concebido como causa, que exista un "yo"; en fin, que se ha establecido de antemano lo que hay que entender por pensar, y que yo *sé* lo que es pensar. Pues si yo no hubiese zanjado la cuestión anticipadamente y por mi cuenta, ¿cómo podría juzgar que no se trata más bien de un "querer" o de un "sentir"? En resumen, este "yo pienso" presupone que yo *comparo* mi estado momentáneo con otros estados que yo he observado en mí, para así establecer lo que es; puesto que es preciso recurrir a un "saber" de origen diferente, pues "yo pienso" no tiene ciertamente para mí ningún valor de "certidumbre" inmediata». En lugar de esta «certidumbre inmediata», en la que el vulgo creerá tal vez, en caso necesario, el filósofo no recoge por su parte más que un puñado de problemas metafísicos, de verdaderos casos de conciencia intelectuales, que pueden formularse así: «¿De dónde saco mi noción de "pensar"? ¿Por qué debo creer en la causa y en el efecto? ¿Qué es lo que me da derecho a hablar de un "yo" y de un "yo" como causa, y para colmo, causa del pensamiento?». Quien se atreva a responder inmediatamente a estas cuestiones metafísicas invocando una especie de *intuición* del conocimiento, como se hace cuando se dice: «Yo pienso, y sé que esto al menos es verdadero, real, cierto», éste provocará en el filósofo de hoy una sonrisa y una doble interrogación: «Señor —le dará tal vez a entender el filósofo—, parece inverosímil que usted no se equivoque nunca, mas ¿por qué quiere la verdad a toda costa?».

17

Si se habla de la superstición de los lógicos, nunca dejaré de insistir en un pequeño hecho que las gentes afectadas de esta superstición no confiesan sino a la fuerza. A saber, que un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero, de tal suerte que es *falsificar* los hechos decir que el sujeto «yo» es la determinación del verbo «pienso». Algo piensa, pero que eso sea precisamente el antiguo e ilustre «yo»,

eso no es más que, para decirlo en términos moderados, una hipótesis, una alegación, pero no ciertamente una «certidumbre inmediata». En fin, ya es demasiado afirmar que «algo piensa», pues ese «algo» contiene ya una *interpretación* del proceso mismo. Se razona según la rutina gramatical: «Pensar es una acción, toda acción supone un sujeto; por consiguiente...». En virtud de un razonamiento análogo el atomismo antiguo, que unía la «fuerza actuante» a la parcela de materia en que reside esta fuerza, y a partir de la cual ésta actúa: el átomo. Espíritus más rigurosos han terminado por pasarse sin este último «residuo terrestre», y quizá llegue un día en que, incluso los lógicos, se pasen sin ese pequeño «algo», residuo a que se ha reducido al esfumarse el antiguo y venerable yo.

18

El menor encanto de una teoría no es que pueda ser refutada: por eso seduce a los espíritus por poco sutiles que sean. Parece que la teoría mil veces refutada del «libre arbitrio» no deba su supervivencia más que a este encanto; sin cesar vemos reaparecer de nuevo a alguien que se siente con fuerza para refutarla aún.

19

Los filósofos tienen la costumbre de hablar de la voluntad como si fuese la cosa mejor conocida del mundo. Schopenhauer dio a entender incluso que la voluntad era la única cosa que nos es realmente conocida, entera y perfectamente conocida, sin demasía y sin falta; pero siempre me ha parecido que Schopenhauer, en éste como en otros casos, no ha hecho sino lo que suelen hacer los filósofos: ha adoptado y exagerado al máximo un *prejuicio popular*. La voluntad se me aparece ante todo como algo *complejo*, algo que no tiene unidad más que en su nombre, y en esta unidad del nombre es precisamente donde reside el prejuicio popular que ha engañado la circunspección siempre muy deficiente de los filósofos. Por una vez, seamos, pues, más circunspectos, seamos menos filósofos, digamos que en toda voluntad hay, ante todo, una pluralidad de sentimientos: el sentimiento del estado del que se *quiere salir*, el del estado a que se *tiende*, la sensación de estas dos direcciones mismas, «a partir de aquí», «para ir allá», y,

en fin, una sensación muscular accesoria que, aun sin poner en movimiento «brazos y piernas», entra en juego maquinalmente tan pronto como nos disponemos a «querer». Del mismo modo que el sentir, y un sentir múltiple, es evidentemente uno de los ingredientes de la voluntad, contiene también un pensar: en todo acto voluntario hay un pensamiento directriz, y hay que guardarse de creer que se puede aislar este pensamiento del «querer» para obtener un precipitado que seguiría siendo voluntad. En tercer lugar, la voluntad no es únicamente un complejo de sensaciones y de pensamientos, sino también, y ante todo, un estado *afectivo*, la emoción de mandar de que hemos hablado anteriormente. Lo que se llama el «libre arbitrio» es esencialmente el sentimiento de superioridad que se experimenta ante un subalterno. «Yo soy libre, "él" debe obedecer», he aquí lo que hay en el fondo de toda voluntad, con esta tensión del espíritu, esa mirada directa fijada *en un solo objeto*, ese juicio absoluto «ahora esto es necesario y no otra cosa», la certidumbre íntima de que se será obedecido, y todo lo que constituye también el estado de ánimo de quien manda. *Querer* es ordenar en sí mismo a algo que obedece o, por lo menos, es pensado como obediente. Pero observemos ahora la esencia más singular de la voluntad, esa cosa tan compleja para la que el vulgo no tiene más que *una* sola palabra. Supongamos el caso de que seamos a la vez el que manda y el que obedece; tenemos, al obedecer, la impresión de sentirnos obligados, coaccionados, impulsados a resistir, a movernos, impresiones que siguen inmediatamente al acto de la volición; pero en la medida en que, por otra parte, tenemos la costumbre de prescindir de este dualismo, de engañarnos a su respecto gracias al concepto sintético del «yo», toda una cadena de conclusiones erróneas y, por consiguiente, de falsas apreciaciones de la voluntad misma se ligan también al querer. Aunque quien *quiere* cree de buena fe que *basta* querer para actuar. Como en la mayor parte de los casos uno se ha contentado con querer, y como también se ha podido esperar al efecto del mandato, es decir, a la obediencia, al cumplimiento del acto prescrito, la *apariencia* se traduce por el sentimiento que el acto debía producir *necesariamente*; en una palabra, el que quiere cree, con cierto grado de certeza, que querer y obrar son una sola cosa en cierto sentido. Atribuye el éxito, la ejecución del querer, al querer mismo, y esta creencia refuerza en él el sentimiento de poder que el éxito lleva consigo. El «libre arbitrio»: tal es la denominación de este complejo estado de placer del hombre que quiere, que manda y que, al mismo tiempo, se confunde con el que ejecuta,

y goza así en el placer de superar obstáculos, estimando para sí que es su voluntad misma la que triunfa sobre las resistencias. En el acto voluntario, se añade de este modo al placer de dar una orden el placer del instrumento que lo ejecuta con éxito; a la voluntad se añaden voluntades «subalternas», almas subalternas y dóciles, pues nuestro cuerpo no es más que el edificio colectivo de muchas almas. *L'effet c'est moi* [el efecto soy yo]; aquí sucede lo que sucede en toda colectividad feliz y bien organizada: la clase dirigente se identifica con los éxitos de la colectividad. En todo querer se trata simplemente de mandar y de obedecer dentro de una estructura colectiva compleja, integrada, como he dicho, de muchas «almas». Por eso es por lo que un filósofo debería permitirse considerar el querer desde el ángulo de la moral, concebida la moral como la ciencia de una jerarquía dominante, de donde nace el fenómeno de la «vida».

20

Los diversos conceptos filosóficos no son nada arbitrarios, no se desarrollan cada uno por sí, sino en relación y en parentesco entre ellos. Por súbita y fortuita que parezca su aparición en la historia del pensamiento, no por eso dejan de formar parte de un mismo sistema, exactamente lo mismo que los representantes diversos de la fauna de un continente. Esto es lo que se advierte en la seguridad con que los filósofos más diversos vienen a su vez a ocupar su puesto dentro de un determinado esquema previo de las filosofías *posibles*. Una magia invisible las obliga a recorrer sin cesar siempre el mismo circuito; por independientes que se crean unos de otros en su voluntad de elaborar sistemas, algo los impulsa a sucederse en un orden determinado, que es precisamente el orden sistemático innato de los conceptos y su parentesco esencial. En verdad, su pensamiento consiste menos en descubrir que en reconocer, recordar, volver atrás, reintegrarse a una zona muy antigua y lejana del alma, de donde antaño salieron estos conceptos. La actividad filosófica, en este aspecto, es una especie de atavismo del más rancio abolengo. El singular aire de familia que tienen entre sí todas las filosofías indias, griegas y alemanas, se explica de la manera más sencilla. Efectivamente, cuando hay parentesco lingüístico es inevitable que, en virtud de una común filosofía gramatical, ejerciendo en el inconsciente las mismas funciones gramaticales su dominio y su dirección, todo se encuentre preparado para un

desarrollo y un desenvolvimiento análogo a los sistemas filosóficos, mientras que la vía parece obstruida para cualesquiera otras posibilidades de interpretación del universo. Las filosofías del grupo lingüístico uraloaltaico (en el que la noción de sujeto está menos desarrollada) consideraron, muy probablemente, el mundo con otros ojos y siguieron otras vías que las de los indoeuropeos o los musulmanes. El sortilegio ejercido por ciertas funciones gramaticales es, en el fondo, el que ejercen determinadas evaluaciones *fisiológicas* y ciertas particularidades raciales. Digo esto para refutar las aserciones superficiales de Locke respecto al origen de las ideas.

21

La causa sui [causa de sí mismo] es la mejor contradicción interna que se haya inventado jamás, una especie de violación y de atentado a la lógica. Pero el orgullo desmesurado del hombre lo ha conducido a enzarzarse cada vez más en las temibles profundidades de este absurdo. El anhelo del «libre arbitrio», entendido en el sentido superlativo y metafísico que aún domina, desgraciadamente, en los cerebros semicultivados, la necesidad de soportar la completa y absoluta responsabilidad de sus actos, y de descargar de ella a Dios, al mundo, a la herencia, al azar, a la sociedad, no es otra cosa que la necesidad de ser uno mismo esta *causa sui*. Con una audacia que supera la del barón de Münchhausen,[5] se intenta tirarse a sí mismo de los cabellos para salir de la ciénaga de la nada y entrar en la existencia. Y si alguien llegase a husmear la necia rusticidad del famoso concepto del «libre arbitrio», hasta el punto de borrarlo de su espíritu, yo le rogaría que diese un paso más en su «clarividencia» y borrase también de su cerebro lo contrario de este seudoconcepto, quiero decir, el «determinismo», que conduce al mismo abuso de las nociones de causa y de efecto. No hay que *concretizar* la «causa» y el «efecto», como hacen erróneamente los sabios naturalistas, y todos los que como ellos piensan en términos de naturaleza, conformándose con la patochada del mecanicismo reinante, que imagina la causa como un pistón que carga e impulsa hasta el momento en que se «obtiene el efecto». Convie-

[5] Héroe de un cuento popular alemán. El símil fue empleado por primera vez por Schopenhauer en su obra *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*.

ne no servirse de la «causa» y del «efecto» sino como puros *conceptos*, es decir, como ficciones convencionales que sirven para designar, para ponerse de acuerdo, pero de ningún modo para explicar cosa alguna. En el «en sí» no hay ningún vestigio de «lazo causal», de «necesidad», de «determinismo psicológico»; allí el «efecto» *no* sigue a la «causa»; ninguna «ley» reina allí. Somos *nosotros*, y únicamente nosotros, quienes hemos inventado, como tantas ficciones, la causa, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, la razón, el fin; y cuando introducimos falsamente en las cosas este mundo de signos inventados por nosotros, cuando lo incorporamos a las cosas como si les perteneciese «en sí», obramos una vez más como lo hemos hecho siempre: creamos una *mitología*. El «determinismo» es un mito; en la realidad, se trata tan sólo de voluntad *fuerte y voluntad débil*. Cuando un pensador trata de descubrir de una vez en todo «encadenamiento causal» y en toda «necesidad psicológica» algo que se parezca a una coacción, a una necesidad, a una sucesión obligada, a una presión, a una servidumbre, es casi siempre el síntoma de que hay algo que falla en él; sentir de este modo es revelador: la personalidad se descubre ahí. Y de una manera general, si mis observaciones son acertadas, el problema del determinismo se considera desde dos aspectos absolutamente diferentes, pero siempre de manera absolutamente *personal*: unos no queriendo ceder en nada de su «responsabilidad», de su creencia en *sí mismos*, de su derecho personal, de *su* propio mérito (es el caso de las castas vanidosas); otros, por el contrario, no queriendo ser responsables de nada, ni culpables de nada, impulsados por un íntimo desprecio de sí mismos, exigiendo *descargarse* no importa dónde del fardo de su yo. Cuando éstos escriben libros, tienen la costumbre hoy de tomar a su cargo la defensa de los malhechores; su disfraz más amable es afectar una especie de socialismo de la piedad. Y, efectivamente, el fatalismo de los abúlicos se embellece extraordinariamente en cuanto que logra presentarse como la *religion de la souffrance humaine* [la religión del sufrimiento humano]. Ésta es su forma de demostrar su «buen gusto».

22

Perdónese al viejo filólogo que soy, si no quiero renunciar al maligno placer de poner el dedo en las explicaciones erróneas; pero este «reinado de las leyes de la naturaleza», del que con tanto orgullo habláis

vosotros los físicos, «todo sucede como si...», no subsiste más que en virtud de vuestra interpretación y de vuestra flaqueza en «filología». No es un hecho ni un texto, sino una componenda ingenuamente humanitaria de los hechos, una torsión del sentido, un halago obsequioso a la destreza de los instintos democráticos del alma moderna. «En todas partes, igualdad ante la ley; a este respecto, la naturaleza no ha sido mejor tratada que nosotros.» Seductora segunda intención bajo la que se oculta una vez más el odio de la plebe contra toda especie de privilegio y de soberanía, así como una segunda forma, más sutil, de ateísmo. *Ni dieu, ni maître* [ni Dios, ni amo]. Vosotros también queréis que sea así, y por eso gritáis: «¡vivan las leyes de la naturaleza!». Pero, como he dicho, esto es interpretación y no texto. Podría venir alguien que, con intenciones contrarias y con muy otros artificios de interpretación, descifrase, por el contrario, en esta misma naturaleza y partiendo de los mismos fenómenos el triunfo brutal y despiadado de voluntades tiránicas; este nuevo intérprete nos revelaría la «voluntad de poder» en su realidad universal y en su fuerza absoluta, hasta el punto de que casi todas las palabras serían inutilizables, e incluso la palabra «tiranía» parecería un eufemismo, una metáfora demasiado débil, demasiado humana. Este filólogo acabaría, sin embargo, por afirmar respecto a este mundo eso mismo que vosotros afirmáis, es decir, que tiene un curso «necesario» y «previsible», pero *no* porque esté sometido a leyes, sino porque las leyes *faltan* en absoluto, y porque toda fuerza, a cada instante, va hasta el fin de sus consecuencias. Mas como esto no es aún más que una interpretación, ya sé que vais a hacer esta objeción: pues bien, ¡tanto mejor!

23

Toda la psicología ha permanecido prendida hasta hoy en prejuicios y en aprensiones de orden moral; no se ha atrevido a aventurarse en las profundidades. Concebirla, como lo hago yo, bajo las especies de una morfología y de una genética de la *voluntad de poder*, es una idea que nadie ha tratado ni siquiera superficialmente, suponiendo que, según todo lo que se ha escrito, se pueda adivinar también lo que se ha silenciado. El poder de los prejuicios morales ha penetrado profundamente la esfera de la espiritualidad pura, en apariencia la más fría y desprovista de ideas preconcebidas, y, como es natural, ha ejercido en ella una acción nociva, paralizante, deslumbradora y deformante. Una

psicofisiología auténtica encuentra resistencias inconscientes en el corazón del investigador, tiene «el corazón» contra ella. La simple teoría de la interdependencia de los instintos «buenos» y «malos» parece un refinamiento de inmoralidad y despierta la pena y el disgusto en una conciencia incluso valiente y vigorosa; cuánto más aún la doctrina que hace derivar los buenos instintos de los malos. Admitiendo, sin embargo, que haya alguien que llegue hasta considerar las pasiones de odio, envidia, concupiscencia y de mando como pasiones esenciales de la vida, como algo que por esencia y por principio debe formar parte de la economía general de la vida y que, por consiguiente, hay que exaltar más aún si se quiere exaltar a la vida misma, este hombre sufrirá como por un mareo a causa de la orientación de su propio juicio. Y, sin embargo, esta hipótesis no es, ni mucho menos, la más penosa y la más extraña que se puede hacer en este dominio inmenso y casi completamente virgen de los conocimientos, del que todos tienen mil buenas razones para mantenerse a distancia..., si *pueden*. Mas si, no obstante, habéis dejado derivar vuestra barca por estos parajes, ¡pues, valor, apretad los dientes, estad alerta, mantened firme el timón! Nosotros vamos a rebasar de un golpe la moral, con riesgo de aplastar y quebrar tal vez lo que queda de nuestra propia moralidad, si nos atrevemos a dirigir así nuestra navegación. ¡Pero qué importa nuestro destino! Nunca hasta ahora se abrió a los navegantes y aventureros intrépidos un mundo de conocimientos *más profundo*; y el psicólogo que hace tales «sacrificios» —éste *no* es el *sacrifizio dell'intelletto*,[6] sino al contrario— reclamará por lo menos, a cambio, que la psicología sea de nuevo entronizada como la reina de las ciencias, aquella a la que las demás ciencias tienen por función servir y preparar. Pues en adelante la psicología se ha convertido de nuevo en la vía que conduce a los problemas fundamentales.

[6] Expresión italiana que se hizo corriente después de la proclamación de la infalibilidad papal.

SEGUNDA PARTE

EL ESPÍRITU LIBRE

24

O sancta simplicitas! [¡Oh, santa simplicidad!] ¡Qué mundo más extrañamente simplificado y falsificado aquel en que vive la humanidad! No cesa uno de asombrarse tan pronto como se pone las gafas apropiadas para ver semejante prodigio. ¡Cuán claro, libre, fácil y sencillo hemos conseguido hacer todo cuanto nos rodea! ¡Cómo hemos sabido dejar errar nuestros sentidos en todo lo que es superficial, e inspirar a nuestro pensamiento un ansia divina de cabriolas caprichosas y de falsos razonamientos! ¡Con qué cuidado hemos tratado de conservar ante todo nuestra ignorancia, para gozar de una libertad, de una despreocupación, de una imprudencia, de un entusiasmo y de una alegría de vivir casi inconcebibles para gozar de la vida! Y sobre este granito, por lo demás sólido, de nuestra ignorancia es como la ciencia ha podido edificarse, basándose la voluntad de saber en otra voluntad mucho más poderosa, la voluntad de no saber, la voluntad de permanecer en la incertidumbre, en la contra-verdad, no siendo esta voluntad lo contrario de la primera, sino su forma más refinada. El *lenguaje*, aquí como en todas partes, tiene que arrastrar consigo toda su torpeza y seguir hablando de oposiciones cuando se trata de grados y de sutiles gradaciones; además, la tartufería inveterada de la moral, que se ha convertido ahora, de manera invencible, en «carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre», nos ha desnaturalizado también las palabras de nuestra propia boca. Nosotros, que estamos advertidos, de tiempo en tiempo nos damos cuenta del subterfugio y nos reímos al ver que la mejor ciencia sigue siendo aún la que más pretende retenernos en este mundo *simplificado*, absolutamente artificial, aliñado y falsificado para nuestro uso, porque esta

ciencia también, un poco a su pesar, ama el error, puesto que, por ser viviente, ama la vida.

25

Después de un preámbulo tan jovial, quisiera que se me prestase oídos a una palabra seria: va dirigida a los espíritus más serios. ¡Sed prudentes, filósofos y amigos del conocimiento, y guardaos del martirio, guardaos de sufrir, «por amor a la verdad»! Guardaos incluso de defenderos. Esto daña la inocencia y la delicada imparcialidad de vuestra conciencia; os emperráis entonces contra las objeciones y los trapos rojos; eso os embrutecerá, os transformará en toros estúpidos, cuando en la lucha contra el peligro, la injuria, la sospecha, el ostracismo y las consecuencias más brutales del odio, os veáis forzados a desempeñar el papel de defensores de la verdad en la tierra. ¡Como si «la verdad» fuese tan ingenua y tan torpe que tuviera necesidad de defensores! ¡Y precisamente de vosotros, caballeros de la tristísima figura, los señores rufianes del espíritu que le tejéis sus telarañas! En suma, sabéis muy bien que es indiferente que no seáis *vosotros* quienes digáis la última palabra; que incluso jamás ningún filósofo ha dicho la última palabra, y que daríais prueba de una veracidad más loable al colocar algunos puntos de interrogación detrás de vuestras fórmulas favoritas y de vuestras teorías preferidas (y detrás de vuestra persona misma, si llega la ocasión), antes que hacer uso de todos los gestos solemnes y de los argumentos decisivos que presentéis ante vuestros acusadores y ante los tribunales. ¡Es preferible que os apartéis, que os refugiéis en algún retiro! ¡Poneos vuestras máscaras, usad de la astucia para que se os confunda con otros, o incluso para que se aprenda a temeros un poco! ¡Y no olvidéis el jardín, os lo ruego, el jardín de la verja dorada! Rodeaos de amigos semejantes a un jardín o a una música en el agua, cuando cae la tarde y cuando el día ya no es más que un recuerdo. Escoged la *buena* soledad, la soledad libre, ligera e impetuosa, la que os autoriza a seguir siendo buenos en cualquier sentido que sea. ¡Cuán pérfidos, astutos y malvados nos hace toda guerra larga que no se puede hacer abiertamente! ¡Cuán *personales* nos hacen el temor prolongado, la espera dilatada con los ojos puestos en el enemigo, en todos los enemigos posibles! Estos proscritos de la sociedad, estos perseguidos, estos acosados e incluso estos eremitas a pesar suyo, como Spinoza o Giordano Bruno, terminan siempre por convertirse, aunque sea bajo la mascarada más espi-

ritual, y tal vez sin saberlo, en unos refinados en materia de odio y en unos envenenadores (¡hay que ir a exhumar el fundamento de la ética y de la teología de Spinoza!), sin hablar siquiera de esa torpe indignación moral, que, en un filósofo, atestigua de una manera infalible que ha perdido todo su humor filosófico. El martirio del filósofo, su «sacrificio por la verdad», hace salir a la luz lo que éste tenía aún de agitador y de histrión, y por poco que se le haya observado hasta ahora, aunque sólo fuese por simple curiosidad artística, se comprenderá que se pueda experimentar el deseo peligroso de ver, al menos una vez, a ciertos filósofos en un estado de degeneración (como «mártires», como histriones, como tribunos). Pero es preciso darse cuenta de que no se verá nada más, como en cualquier clase de pleito, que la comedia satírica, la farsa que se representa una vez caído el telón, la prueba de que la larga tragedia propiamente dicha *ha terminado*, suponiendo que el nacimiento de toda filosofía haya sido una larga tragedia.

26

El hombre distinguido se busca instintivamente su torre de marfil, un reducto en el que se vea *libre* de la masa, del vulgo, de la muchedumbre, donde pueda olvidar «el hombre», la regla a la cual constituye la excepción, a no ser que un instinto más fuerte aún no le dé derecho respecto a estos seres conformes a la regla, puesto que quiere conocerlos, en el sentido grandioso y excepcional de esta palabra. Quienquiera que, en el trato con los hombres, no se ha sentido pasar por todos los matices de la angustia, enrojecer o palidecer de aversión, de saciedad, de compasión, de hipocondría y de aislamiento, no es ciertamente un hombre de gusto superior. Pero si no asume gustosamente el fardo de todo ese disgusto, si permanece, como he dicho, altivo y taciturno en su torre de marfil, entonces lo cierto será que no está hecho para el conocimiento, que no está predestinado para él. Pues si lo estuviera, sin duda se diría un día: «¡Al diablo mi buen gusto! La regla es más interesante que la excepción, más interesante que yo, que soy la excepción». Y *descendería* de su torre, y sobre todo se decidiría a «mezclarse» con la multitud. El estudio del hombre *medio*, estudio prolongado y serio, que requiere mucho disimulo, repugnancia dominada, familiaridad, malas compañías —y toda compañía es mala, excepto la de nuestros iguales—, es un capítulo necesario de la vida de todo filósofo, el más desagradable tal vez, el más

nauseabundo y el más fecundo en decepciones. Pero si tiene suerte, como suele suceder a todo favorito del conocimiento, encontrará ayudas que abreviarán y aligerarán su tarea; me refiero a los cínicos, a los que confiesan ingenuamente la animalidad, la vulgaridad, la «regla» que llevan en sí, y que, sin embargo, conservan bastante espíritu y aguijón para sentirse obligados a hablar *ante testigos* de sí mismos y de sus semejantes; a veces incluso se revuelcan en sus libros como en su propio estercolero. El cinismo es la única fuerza bajo la cual las almas vulgares rozan lo que se llama sinceridad; y en presencia de todos los matices de cinismo, tosco o refinado, el hombre superior deberá aguzar el oído y considerarse dichoso cada vez que discierna las bufonadas sin pudor o los extravíos del sátiro científico. En ciertos casos, el encanto se mezcla incluso al asco, cuando, por un capricho de la naturaleza, el genio ha sido entregado a un macho cabrío desvergonzado o a un mono impudente, como el *Abbé* [abate] Galiani, el hombre más profundo, el más penetrante y, tal vez también, el más sórdido de su siglo; era mucho más profundo que Voltaire y, por consiguiente, descollaba más que él al callarse. Sucede muy a menudo también, como ya he indicado, que la cabeza de un sabio pertenece a un cuerpo de mono, que una inteligencia sutil y excepcionalmente dotada corresponde a un alma vulgar; este caso no es raro entre los médicos y los fisiólogos de la moral especialmente. Y siempre que alguien habla del hombre sin acritud, con cierto candor, como de un vientre dotado de dos necesidades y de una cabeza que no tiene más que una sola, por todas partes en que no ve, ni busca ni *quiere* ver más que el hambre, el apetito sexual y la vanidad como los verdaderos y únicos móviles de las acciones humanas; en una palabra, siempre que se hable *mal* del hombre, sin ni siquiera poner en ello malicia, el amante del conocimiento debe prestar a ello oído sutil y asiduo; deberá estar atento en cuanto oiga hablar sin indignación. Pues el hombre indignado y el que se lacera la carne con sus propios dientes, a no ser que desgarre al mundo en que Dios, o la sociedad, puede indudablemente valer más, desde el punto de vista moral, que el sátiro reidor y satisfecho, pero en todos los demás aspectos es más ordinario, más indiferente y menos instructivo. Y, por otra parte, nadie *miente* como el hombre indignado.

27

Es difícil hacerse comprender, sobre todo cuando se piensa y se vive *gangasrotogati*, en medio de hombres que viven y piensan de otro modo, ya sea *kurmagati* o, todo lo más, *mandeikagati*,[7] según la manera de andar de las ranas. Yo hago todo lo que es preciso para que se me entienda, y habría que agradecer de todo corazón a quienes tienen la buena voluntad de interpretar con cierta sutileza lo que nosotros decimos. Mas, por lo que se refiere a los «buenos amigos», siempre demasiado indolentes y que creen tener como amigos el derecho de ahorrarse el esfuerzo, sería bueno concederles por anticipado un poco de juego, cierto campo libre para su falta de inteligencia. De este modo, tendríamos de qué reírnos. O bien, desembarazarnos sencillamente de estos buenos amigos..., ¡y seguir riendo!

28

Lo más difícil de traducir de un idioma a otro es el *tempo* [ritmo] del estilo, que depende del carácter de la raza o, para hablar en términos más fisiológicos, del *tempo* medio de su «metabolismo». Hay traducciones plenas de buenas intenciones que son casi falsificaciones, porque trivializan involuntariamente el texto original del que no han sabido recoger su andadura valiente y alegre, que les gusta saltar de un brinco sobre todo lo que hay de peligroso en el asunto y en la expresión. La lengua alemana es casi incapaz de usar el *presto* [rápido]; se puede deducir de ello legítimamente que el alemán no puede emplear las *nuances* [matices] más alegres y audaces, propias de un espíritu libre e independiente. Del mismo modo que no tiene en su cuerpo ni en su conciencia nada del bufón ni del sátiro, tampoco sabría traducir a Aristófanes ni a Petronio. Se encuentra en abundancia entre los alemanes todas las variedades de gravedad majestuosa, de pesadez, de pompa solemne, todos los géneros interminables y enojosos. ¿Se me perdonará que afirme que la prosa de Goethe, con su mezcla de gravedad y de elegancia, no constituye una excepción? Su prosa

---

7 Estas tres palabras sánscritas —*gangasrotogati, kurmagati, mandeikagati*— significan, respectivamente: al paso del Ganges (presto); al paso de la tortuga (lento); al paso de la rana *(staccato)*.

es el espejo del «buen tiempo antiguo», al que pertenecía, y la expresión del gusto alemán, en un tiempo en que todavía había un «gusto alemán», el del rococó, *in moribus et artibus* [en las costumbres y en las artes]. Lessing constituye una excepción, gracias a su naturaleza de comediante, que comprendía muchas cosas; él, que no en vano fue el traductor de Bayle y que le gustaba refugiarse en los parajes de Diderot y de Voltaire y, más gustosamente aún, en los autores cómicos antiguos. A Lessing le gustaba la independencia hasta en el ritmo de su estilo; era su manera de evadirse de Alemania. Pero ¿cómo la lengua alemana, aunque fuese en la prosa de un Lessing, podría imitar el *tempo* de un Maquiavelo, que en su *Príncipe* nos hace respirar el aire seco y sutil de Florencia y que no puede menos de plantear las cuestiones más graves con impetuoso ritmo de *allegrissimo*, quizá no sin un malicioso placer al atreverse a este contraste: pensamientos largos, pesados, peligrosos, presentados en un ritmo de galope del más insolente buen humor? ¿Quién se atrevería, en fin, a traducir al alemán a Petronio, el cual, más que cualquier otro gran músico, es el virtuoso del *presto*, tanto por sus hallazgos y agudezas como por su vocabulario? ¿Qué importan, en suma, todas las vilezas de un mundo enfermo y perverso, aunque fuesen las del mundo antiguo, cuando se corre como él en alas del viento, con el ímpetu, el soplo y la ironía liberadora de un sano huracán que vivifica todas las cosas haciéndolas *correr*? Yen cuanto a Aristófanes, ese espíritu que transfigura y completa la Antigüedad y por amor al cual se *perdona* al helenismo entero haber existido (suponiendo que se haya comprendido hasta el fondo todo *lo que* tiene necesidad de ser perdonado y transfigurado), no sé de nada que me haya hecho soñar tanto acerca de la naturaleza enigmática de *Platón* como ese *petit* [pequeño] hecho que tan felizmente se nos ha transmitido: bajo la almohada de su lecho de muerte no se encontró ni «biblia», ni escrito egipcio, pitagórico o platónico, sino un ejemplar de Aristófanes. ¿Cómo hubiera podido soportar la vida Platón —aquella vida griega a la cual decía no— sin Aristófanes?

29

La independencia es cosa de una reducida minoría, es el privilegio de los fuertes. Y el que trata de serlo, incluso con buen derecho, pero sin estar obligado a ello, prueba que no sólo es fuerte, sino también, se-

gún toda verosimilitud, de una audacia desbordante. Se aventura en un laberinto, multiplica por mil los peligros ya inherentes a su vida, y el menor de los cuales no es que nadie vea con sus propios ojos dónde ni cómo se extravía, se aísla y se deja desgarrar jirón a jirón por algún Minotauro oculto en las cavernas de la conciencia. Si semejante hombre pereciese, sería tan lejos de la comprensión de los hombres, que éstos ni lo sienten ni se conmueven en absoluto. No puede ya volver atrás, ni siquiera puede volver a la compasión de los humanos.

30

Es inevitable, e incluso justo, que nuestras visiones más elevadas parezcan locuras, y a veces hasta crímenes, cuando llegan fraudulentamente a oídos de quienes no están capacitados para comprenderlas. La distinción entre lo esotérico y lo exotérico, antiguamente adoptada por los filósofos indios, griegos, persas y musulmanes, en suma, en todas partes donde se creía en una jerarquía y *no* en la igualdad de hecho o de derecho, dicha distinción no descansa tanto como se cree en el hecho de que la filosofía exotérica permanece en lo exterior, y todo lo ve, lo evalúa, lo mide y lo juzga desde fuera y no desde dentro; lo esencial es que ve las cosas desde abajo, mientras que la filosofía esotérica las ve *desde arriba*. Por encima de ciertas cumbres, la tragedia misma deja de parecer trágica, y si se reuniese en una sola masa todos los males del mundo, ¿quién se atrevería a decidir si este aspecto nos inclinaría o nos obligaría *necesariamente* a la piedad, es decir, a un redoblamiento de los males?... Lo que sirve de alimento y de tónico a una categoría de hombres superiores es casi inevitablemente un veneno para una especie diferente e inferior. Las virtudes del hombre ordinario serían, tal vez, en un filósofo, vicios y debilidades. Sería posible que un hombre de raza superior debiese de degenerar y disiparse para adquirir las cualidades que obligarían a venerarlo como a un santo, en el mundo inferior en que cayese. Hay libros que poseen para el alma y para la salud efectos contrarios, según que sea un alma inferior, una energía vital débil, o un alma superior, una energía poderosa, quienes se sirvan de ellos. En el primer caso, estos libros son peligrosos, corruptores, disolventes; en el segundo caso son llamamientos a las armas que invitan a los más valientes a desplegar toda *su* valentía. Los libros para todo el mundo son siempre libros malolientes: el olor de las pobres gentes se queda adherido a ellos. Los lugares en que

el pueblo come y bebe, y también aquellos en que reza, huelen mal. No hay que ir a las iglesias si se quiere respirar un aire *puro*.

31

Cuando se es joven se venera o se desprecia sin ese arte de la *nuance* [matiz] que constituye el mejor beneficio de la vida, y se considera justo pagar caro por no haber sabido oponerse a los hombres y a las cosas más que con un sí y un no. Todo está dispuesto en el mundo para que el peor de los gustos, el gusto de lo absoluto, sea cruelmente befado y profanado, hasta el momento en que el hombre aprende a poner un poco de arte en sus sentimientos, o incluso a intentar más bien lo artificial, como hacen los verdaderos artistas de la vida. La inclinación a la cólera o a la veneración, que es propia de la juventud, no parece darse reposo hasta no haber desnaturalizado a las cosas y a los hombres para poder desahogarse. La juventud es, por sí misma, inclinada a falsear y a engañar. Después, cuando el alma joven, martirizada por mil desilusiones, se vuelve al fin llena de sospechas contra ella misma, ¡con qué impaciencia se desgarra, aún ardiente y violenta hasta en su sospecha y en sus remordimientos, cómo se venga de su larga ceguera, como si hubiese sido voluntaria! En esta edad de transición se castiga uno a sí mismo, se desconfía de su propio sentimiento; se inflige a su entusiasmo la tortura de la duda; la buena conciencia misma aparece como un peligro, un velo que se arrojase sobre sí mismo, por lasitud de una probidad más refinada; y, ante todo, se toma partido, pero a fondo, *contra* «la juventud». ¡Diez años más tarde nos damos cuenta de que todo aquello no era tampoco más que... juventud!

32

Durante el periodo más largo de la historia de la humanidad —la época prehistórica—, el valor y el no-valor de una acción se deducía de sus consecuencias. El acto mismo importaba tan poco como sus orígenes. Sucedía poco más o menos como en nuestros días en China, donde el honor o la vergüenza de los hijos se remonta a los padres; era el efecto retroactivo del éxito o del fracaso lo que inducía a pensar bien o mal de una acción. Digamos que aquél era el periodo *premoral* de la humanidad. El imperativo «conócete a ti mismo» era

entonces desconocido. Por el contrario, en el transcurso de los últimos diez mil años se ha caminado paso a paso, en muchas regiones del globo, a atribuir un valor no ya a las consecuencias de la acción, sino a sus causas. Es éste, en su conjunto, un acontecimiento importante, un gran refinamiento de la mirada y del juicio, el efecto lejano e inconsciente de los valores aristocráticos, de la creencia en los «orígenes», el signo distintivo de un periodo al que se le puede llamar, en el sentido más estricto de la palabra, como el periodo *moral* de la humanidad; era el primer paso para el conocimiento de sí mismo. En vez de considerar las consecuencias, se busca el origen. ¡Qué inversión de la perspectiva! Una inversión obtenida, no hay que dudarlo, después de largas luchas y prolongadas vicisitudes. A decir verdad, era una nueva superstición, de nefastas consecuencias, una singular estrechez de interpretación, lo que por este camino vino a dominar; se atribuyó el origen de un acto, en el sentido más estricto del término, a una *intención*, y se estuvo de acuerdo en creer que el valor de un acto residía en el valor de su intención. La intención constituía por sí sola el origen y la prehistoria de la acción; en virtud de este prejuicio es como hasta nuestros días se discernió la alabanza o la censura, se pronunciaron veredictos e incluso se filosofó. ¿No deberíamos sentir hoy la necesidad de proceder a una subversión radical de los valores, gracias a un nuevo retorno sobre nosotros mismos, a un sondeo nuevo del hombre? ¿No hemos llegado al umbral de un nuevo periodo al que se podría calificar, negativamente desde luego, de *extramoral*, puesto que entre nosotros al menos, inmoralistas, se comienza a sospechar que el valor decisivo de un acto reside precisamente en lo que tiene de *no intencional*, y que todo lo que tiene de intencional, todo lo que puede verse o saberse de él, todo lo que tiene de consciente, forma aún de su superficie y de su epidermis, la cual, como toda epidermis, *oculta* muchas más cosas de las que revela? En resumen, vemos que la intención no es más que un signo y un síntoma que tiene necesidad de ser interpretado, un signo que está cargado de demasiadas significaciones para tener una sola para él. Creemos que la moral, tal como se la ha concebido hasta hoy, la moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, un juicio precipitado y provisional, que la sitúa, tal vez, a la misma altura que la astrología y la alquimia, y en todo caso algo que debe ser superado. La superación de la moral, y en un sentido la victoria de la moral sobre sí misma, tal sería la denominación de la larga y misteriosa tarea que está reservada a las conciencias más sutiles y más

sinceras, y también a las más malignas de hoy, esas vivientes piedras de toque del alma.

33

No hay ni que decir que es preciso exigir cuentas y juzgar implacablemente a los sentimientos de abnegación y de sacrificio para el prójimo, a toda la moral de abnegación. Es preciso proceder del mismo modo con la estética de la «contemplación desinteresada», bajo cuya máscara un arte castrado intenta hoy, de una manera bastante insidiosa, tranquilizar su conciencia. Estos sentimientos que pretenden existir «para los demás» y «*no* para mí», tienen demasiado encanto y dulzura insinuante para que no haya que mostrarse en este caso doblemente desconfiados y preguntarse: «¿No se tratará tal vez de tentativas de *seducción*?». Que tales sentimientos *plazcan* a quien los experimenta y goza de ellos, e incluso al simple espectador, no es un argumento *en su favor*, sino precisamente lo que invita a la prudencia. Seamos, pues, prudentes.

34

Cualquiera que sea el punto de vista filosófico en que nos situemos, se reconocerá que la *falsedad* del mundo en que creemos vivir es la cosa más cierta y firme que nuestra vista puede aprehender. Una tras otra, hallamos razones que nos inducen a suponer que existe en la «esencia de las cosas» un principio engañador. Pero hacer responsable de la falsedad del mundo a nuestro pensamiento, es decir, al «espíritu» —escapatoria honrada a que recurre, conscientemente o no, todo *advocatus dei* [abogado de Dios]—; admitir que este mundo, con el espacio, el tiempo, la forma y el movimiento, es una falsa *conclusión*, ¿no sería motivo para aprender al menos a desconfiar, por fin, de todo pensamiento? ¿No nos habrá jugado el pensamiento hasta ahora la peor de sus bromas? ¿Y qué garantía tenemos para que no continúe haciendo de las suyas? Hablando seriamente, la inocencia de los pensadores tiene algo de conmovedor que inspira respeto; esta inocencia les permite aun hoy presentarse ante la conciencia psicológica y pedirle que responda *sinceramente* a sus preguntas: por ejemplo, que confiese si es «real», y por qué se sustrae tan obstinadamente al mundo exterior, y otras cuestiones de la misma naturaleza. La cre-

encia en las «certidumbres inmediatas» es una ingenuidad *moral* que nos honra a nosotros los filósofos, ¿pero no deberíamos, en buena ley, dejar de considerarnos «*únicamente* como seres morales»? Prescindiendo de la moral, esta creencia es una tontería que nos hace poco honor. La desconfianza siempre en acecho pasa en la vida civil por el signo de un «mal carácter» y, por tanto, por una imprudencia que se ha de evitar; pero aquí, entre nosotros, más allá del mundo burgués, de sus afirmaciones y de sus negaciones, ¿qué es lo que podría impedirnos cometer una imprudencia y decir: «El filósofo, precisamente, tiene *derecho* a tener "mal carácter", porque ha sido siempre el ser más engañado de la tierra»? Tiene hoy el *deber* de desconfiar, desde el fondo del abismo, de todas las sospechas, tiene derecho a mirar al mundo y con toda malignidad. Perdóneseme esta broma, esta triste caricatura, este triste artificio, pues he aquí que desde hace mucho tiempo he revisado por mi parte todos mis pensamientos y mis estimaciones respecto a los engañadores y a los engañados, y me reservo algunas buenas dentelladas al servicio de los filósofos, cuya cólera ciega se rebela contra la idea de haber sido burlados. ¿Y por qué *no* iban a serlo? Es un simple prejuicio moral creer que la verdad es mejor que la apariencia; es incluso la hipótesis peor fundada que existe. Hay que confesarlo: la vida no sería posible sin toda una perspectiva de apreciaciones y de apariencias, y si se suprimiese totalmente el «mundo aparente», con toda la indignación y la rusticidad virtuosa que con él ponen ciertos filósofos, suponiendo que esto fuese posible, no quedaría nada tampoco de nuestra «verdad». Pues ¿qué es lo que nos fuerza a admitir que exista una oposición radical entre lo «verdadero» y lo «falso»? ¿No bastaría con admitir grados en la apariencia, como si se hablase de matices y de armonías, más o menos claras, más o menos oscuras, *valeurs* [valores] diferentes, para emplear el lenguaje de los pintores? ¿Por qué el mundo *en que vivimos* no había de ser ficticio? Y si se objetase aún que toda ficción debe tener un autor, se podría responder con toda franqueza: *¿por qué?* La expresión «debe tener», ¿no constituye también parte de la ficción? ¿Se nos excusará, a fin de cuentas, un poco de ironía, tanto respecto del sujeto, como del verbo y del complemento? El filósofo, ¿no tiene derecho a elevarse sobre la confianza crédula que se le concede a la gramática? Yo respeto mucho a los gobernantes, pero ¿no sería ya hora de que la filosofía renunciase a la fe en los gobernantes?

35

¡Oh, Voltaire! ¡Oh, humanidad! ¡Oh, estupidez! La «verdad», la *búsqueda* de la verdad, son cosas delicadas; y cuando el hombre se conduce en este punto de una manera demasiado humana, cuando *il ne cherche le vrai que pour faire le bien* [no busca la verdad más que para hacer el bien], sostengo que no encuentra nada.

36

Aun admitiendo que no nos sea dado nada «real» fuera de nuestro mundo de deseos y de pasiones; que no podamos alcanzar «realidad» más alta o más profunda que la de nuestros instintos —pues el pensamiento no expresa más que la relación de estos instintos entre sí—, ¿no sería lícito aventurar esta pregunta: este mundo dado, ¿no *bastaría* para comprender, a partir de lo que nos es semejante, el mundo que se llama mecánico (o «material»)? No quiero decir comprenderlo como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer), sino de una realidad del mismo orden que nuestras mismas pasiones, como una forma más primitiva del mundo de las pasiones, un mundo en el que se haya englobado en una poderosa unidad todo lo que, en el proceso orgánico, se ramifica y se diferencia (y por consiguiente, se afina y se debilita), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas: autorregulación, nutrición, secreción, cambios orgánicos, se hallan sintéticamente ligadas y confundidas entre sí, en resumen, una *forma previa* de la vida. No sólo es lícito aventurar esta pregunta, sino que lo requiere la conciencia de nuestro *método*. No admitir diversas clases de casualidad hasta que no se haya intentado resolver por medio de una sola, sin haberla impulsado hasta sus últimos límites (hasta el absurdo, si así puede decirse), es una exigencia moral del método a la que no tenemos el derecho de sustraernos. Es verdadero «por definición», como dicen los matemáticos. La cuestión, en fin, es saber si consideramos la voluntad como realmente *actuante*, si creemos en la casualidad de la voluntad; si es así —y, en el fondo es esto lo que implica nuestra creencia en la casualidad—, estamos *obligados* a hacer esta experiencia, a plantear por hipótesis como única causalidad la de la voluntad. La «voluntad», naturalmente, no puede obrar más que sobre una «voluntad», y no sobre una «materia» (sobre los

«nervios», por ejemplo); en una palabra, hay que llegar a plantear que siempre que se constatan «efectos», es que una voluntad obra sobre una voluntad, y que todo proceso mecánico, en la medida en que está animado de una fuerza actuante, revela precisamente una fuerza de voluntad, un efecto de la voluntad. Suponiendo, por último, que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo interno y ramificado de una forma fundamental *única* de la voluntad —de la voluntad de poder, es mi tesis—; suponiendo que se pudiesen reducir todas las formas orgánicas a esta misma voluntad de poder, y descubrir así la solución al problema de la procreación y de la nutrición —es un mismo y *único* problema—, habríamos adquirido el derecho de llamar a *toda* energía, cualquiera que fuese, *voluntad de poder*. El universo visto desde dentro, el universo definido y designado por su «carácter inteligible», sería justamente «voluntad de poder» y no otra cosa.

37

«Pero ¿cómo? ¿No quiere decir esto, en términos vulgares: Dios está refutado, el diablo no lo está?» ¡Al contrario, amigos; al contrario! Y ¿quién diablos os obliga a hablar en términos vulgares?

38

Así como muy recientemente aún, en pleno Siglo de las Luces, sobrevino la Revolución francesa, esa farsa siniestra y de cualquier modo inútil, pero en la que los nobles y los entusiastas espectadores de toda Europa que la veían desde lejos han mezclado tan apasionadamente y durante tanto tiempo sus propias revueltas y sus propios entusiasmos, *que el texto acabó por desaparecer bajo las interpretaciones*, del mismo modo una noble posteridad podría hacerse ilusiones de nuevo respecto al pasado y acaso llegar a interpretarlo de un modo tolerable. O, más bien, ¿no ha sucedido esto ya?, ¿no somos nosotros esa «noble posteridad»? Y, en cuanto nos damos cuenta de ello, ¿no pertenece todo esto al pasado?

39

Nadie admitirá fácilmente que una doctrina es verdadera por la simple razón de que haga felices o virtuosos, exceptuados tal vez los amables «idealistas», entusiastas de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello, que hacen nadar en su vivero toda clase de cosas abigarradas, palurdas y apacibles. La felicidad y la virtud no son argumentos. Pero incluso espíritus reflexivos tienen tendencia a olvidar que la desgracia y la maldad no son tampoco objeciones válidas. Una cosa puede ser verdadera, aun cuando sea nociva y peligrosa en el más alto grado: incluso podría suceder que el fundamento radical de la existencia implicase que no se pudiese conocer a fondo sino a costa de perecer, de tal suerte que el vigor de un espíritu se midiese por la dosis de «verdad» que, en rigor, pudiese soportar, o, más exactamente, según el grado en que fuera *preciso* desleírle la verdad, velarla, dulcificarla, atenuarla, falsearla. Pero está fuera de duda que los malos y los desdichados están mejor dotados para descubrir ciertas *partes* de la verdad y tienen más probabilidades de conseguirlo; y sin hablar aquí de los malos que son felices, *species* que los moralistas pasan en silencio. Es posible que la dureza y la astucia sean más favorables para el nacimiento del espíritu vigoroso e independiente, que esa dulce, fina y complaciente frivolidad y ese arte de aceptarlo con facilidad, que apreciamos con justo título en el hombre cultivado. Admitiendo, lo que es esencial, que no se restringe la noción de «filósofo» sólo al filósofo que escribe libros, ni especialmente al que hace libros con *su* propia filosofía. Stendhal añade un último trazo al boceto del filósofo de pensamiento libre, trazo que no quiero dejar de subrayar aquí en razón del gusto alemán, y porque va *contra* ese gusto: *«Pour être bon philosophe»* —dice este último gran psicólogo— *«il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est»* [«Para ser un buen filósofo hace falta ser seco, claro, sin ilusiones. Un banquero que haya hecho fortuna posee una parte del carácter requerido para hacer descubrimientos en filosofía, es decir, para ver claro en lo que es»].

40

A todo lo que es profundo le gusta enmascararse; las cosas más profundas tienen incluso odio a la imagen y al símbolo. ¿Al pudor de un dios no le gustaría pavonearse bajo la forma de *su propio contrario*? Problema escabroso. Sería singular que no se encontrase algún místico que se atreviese a obrar así por su cuenta. Hay hechos de una naturaleza tan delicada que es bueno ahogarlos bajo una grosería para hacerlos desconocidos; hay acciones inspiradas por el amor y por una generosidad sin límites, después de las cuales lo más prudente es hacerlas olvidar dando de bastonazos a quien las ha presenciado; de este modo se le perturba la memoria. Más de uno se dedica a perturbar y a maltratar su propia memoria, para así al menos vengarse de su único cómplice. El pudor es inventiva. No son las cosas peores las que nos causan más vergüenza; no hay más que perfidia detrás de una máscara. ¡Hay tanta bondad en la astucia! Me imagino muy bien a un hombre que, teniendo que ocultar algo precioso y frágil, rodase por la vida, rugoso y rechoncho como un viejo tonel pintado de verde, sólidamente endovelado; así lo exige la delicadeza de su pudor. El hombre dotado de un profundo pudor halla su propio destino y sus decisiones más delicadas por caminos en los que pocos hombres se han aventurado nunca, y de las que sus íntimos y familiares no deben conocer su existencia. Disimula a sus ojos los peligros mortales que corre y también la seguridad que ha reconquistado. Este hombre secreto, que se sirve de la palabra, instintivamente, para no decir nada y para callar ciertas cosas, es inagotable en pretextos para velar su pensamiento; lo que *quiere* y lo que consigue es que una forma enmascarada de su persona circule en su lugar en los corazones y en los cerebros de sus amigos. Y aunque no haya querido, llegará un día en que descubrirá que, a pesar de todo, sólo se conoce una máscara de él, y que está bien así. Todo espíritu profundo tiene necesidad de una máscara; más aún, en torno a todo espíritu profundo se forma constantemente una máscara, gracias a la interpretación continuamente falsa, es decir, *superficial*, dada a todas sus palabras, a todos sus pasos, a todas las manifestaciones de su vida.

41

Es importante demostrarse a sí mismo que se está destinado a la independencia y al mando, y es preciso hacerlo a tiempo. No hay que eludir la obligación de hacer estas pruebas, aunque sean tal vez el juego más peligroso que se pueda practicar y que, en definitiva, no realizamos estas pruebas más que para nosotros mismos, y somos nosotros los únicos jueces. No apegarse a nadie, aunque fuese la persona más querida; toda persona es una prisión, y un rincón sombrío también. No ligarse a una patria, aunque fuese la más maltrecha e indigente: es menos difícil desligarse de una patria victoriosa. No dejarse atar por un sentimiento de compasión, aunque sea en favor de hombres superiores, cuyo martirio excepcional y su angustia nos los haya descubierto un azar. No apegarse a una ciencia, aunque nos seduzcan los descubrimientos inestimables que parece reservarnos. No atarnos a nuestro desapego, a esa voluptuosidad de los espacios lejanos, de las esferas nuevas, que es la del pájaro que vuela cada vez más alto para ver por debajo de él extenderse cada vez más el espacio: es el peligro de tener alas. No apegarnos a nuestras virtudes; no sacrificarnos por completo a una inclinación particular, por ejemplo a nuestro gusto por la «hospitalidad»: que es por excelencia el peligro de las almas nobles y exuberantes, pródigas y como despreocupadas de sí mismas, que llevan hasta el vicio la virtud de la generosidad. Hay que saber *reservarse*; es la mejor prueba de independencia.

42

Veo aparecer en el horizonte una especie de filósofos nuevos. Me atrevo a bautizarla con un nombre que no carece de peligro. Tal como los adivino, o como se dejan adivinar —pues es propio de su naturaleza *permanecer* un poco enigmáticos—, estos filósofos del porvenir querrían tener justamente —y tal vez también injustamente— el derecho a ser llamados *tentadores*. El nombre no es en sí mismo más que una tentativa o, si se quiere, una tentación.

43

¿Serán amigos de la «verdad» estos filósofos del mañana? Probablemente, pues todos los filósofos han sido siempre amigos de sus verdades. Pero no serán, ciertamente, pensadores dogmáticos. Sería contrario tanto a su orgullo como a su gusto que su verdad deba, para colmo, ser una verdad para todos, lo que fue hasta el presente el secreto deseo y el trasfondo del pensamiento de todas las tentativas dogmáticas. «Mi juicio es un juicio para *mí*, y apenas imagino que otro tenga derecho a él», dirá tal vez uno de esos filósofos futuros. Hay que renunciar al mal gusto de querer estar de acuerdo con un gran número de gentes. Lo que es «bueno» para mí no es ya bueno en la boca del vecino. ¿Y cómo podría haber un «bien común»? Esta frase encierra una contradicción. Lo que puede ser disfrutado en común es siempre de poco valor. En fin, sucederá como ha sucedido siempre. Las grandes cosas son para los espíritus elevados, los abismos para los espíritus profundos, las delicadezas y los estremecimientos para los delicados, y, para decirlo en una palabra, las rarezas, para los raros.

44

Después de todo lo que precede, ¿tendré necesidad de decir aún expresamente que también serán espíritus libres, y *muy* libres, los filósofos del porvenir que no deben ser únicamente espíritus libres, sino algo más elevado, radicalmente diferente, que no quiere ser ni desconocido ni confundido? Al decir esto, me siento *obligado*, tanto hacia ellos como hacia nosotros, espíritus libres, que somos sus heraldos y sus precursores, a apartar de ellos y de nosotros un viejo y estúpido prejuicio, un absurdo malentendido que como una nube ha oscurecido durante demasiado tiempo la noción del «espíritu libre». En todos los países de Europa e incluso de América, se llama así en nuestros días, por un uso abusivo del término, a una especie de espíritus muy estrechos, limitados, encadenados, que aspiran casi a lo contrario de lo que responde a nuestras intenciones y a nuestros instintos, sin darse cuenta de que respecto a esos *nuevos* filósofos ellos no son más que otras tantas ventanas cerradas y puertas atrancadas. Para decirlo sin ambages, son *niveladores*, de esos que se llaman erróneamente «librepensadores», esclavos disertos, plumíferos hábiles al ser-

vicio del gusto democrático y de las «ideas modernas»; hombres privados de soledad, de una soledad que les sea propia; son buenos zopencos a quienes no se les puede negar ni valor ni buena conducta, pero que no son libres, que son ridículamente superficiales, sobre todo por su tendencia fundamental a ver en las formas de la antigua sociedad la causa de casi *toda* la miseria y de los fracasos humanos, lo que viene a voltear alegremente la verdad poniéndola cabeza abajo. A lo que aspiran con todas sus fuerzas es a la felicidad del rebaño, al verde pasto, a la seguridad, a la ausencia de peligro, al bienestar, a la facilidad de la vida para todos. Las dos cantilenas, las dos consignas que repiten sin cansarse son «la igualdad de derechos» y «la compasión para todo el que sufre»; creen que el sufrimiento es algo que hay que *abolir*. Nosotros, por el contrario, vemos las cosas desde otro punto de vista y tenemos el espíritu abierto a este problema: ¿dónde y cómo la planta humana ha llegado a desarrollarse más vigorosamente hasta aquí? Creemos que esto se produjo siempre en circunstancias diametralmente opuestas; que ha sido preciso que el peligro que rodea a la vida humana aumentase hasta la enormidad; que ha sido preciso una prolongada presión y constreñimiento para que las facultades de imaginación y de disimulo se afinasen y se determinasen en el hombre, para que su voluntad de vivir se intensificase hasta convertirse en voluntad de poder. Creemos que la dureza, la violencia, la esclavitud, el peligro siempre presente, en la calle y en los corazones, la clandestinidad, el estoicismo, la magia y toda clase de brujerías, todo lo que es malo, terrible, tiránico, todo lo que hay en el hombre de animal de presa o de serpiente, sirve tanto como su contrario para elevar el nivel de la especie «humana». Y esto no es decir bastante aún: lo que tenemos que declarar y callar aquí nos sitúa, en todo caso, en el extremo *opuesto* de toda teología moderna y de todos los deseos del rebaño; tal vez en sus antípodas. ¿De qué asombrarse si nosotros, «espíritus libres», no somos apenas comunicativos? Si nosotros no nos preocupamos, en ningún aspecto, de revelar *¿qué cosa es* de la que el espíritu debe liberarse *y hacia cuál* debe lanzarse después? Y en cuanto a la fórmula peligrosa: «más allá del bien y del mal», nos sirve al menos para ponernos al abrigo de confusiones, para indicar que somos algo diferente de los *libres-penseurs, liberi pensatori, Freidenker* [librepensadores], y cualesquiera otros nombres de que gustan darse estos bizarros defensores de las «ideas modernas». Nosotros, moradores o, por lo menos, huéspedes de paso de numerosas regiones del espíritu; nosotros, que hemos sabido siempre evadirnos

de los rincones oscuros y regalados en donde el amor o el odio preconcebidos, la juventud, el origen, el azar de los hombres o de los libros, o incluso el cansancio de las peregrinaciones parecían querer retenernos; llenos de malicia frente a las seducciones de la servidumbre que se ocultan en los honores, el dinero, las funciones públicas o los arrebatos de los sentidos; agradecidos incluso a la desgracia y a las enfermedades, porque nos han liberado siempre de alguna regla y del «prejuicio» ligado a ella; agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y a la lombriz que hay en nosotros; curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, prestos a asir a manos llenas lo que repugna a los demás, capaces de digerir lo que hay de más indigesto, aptos para todos los oficios que exigen sagacidad y sentidos aguzados, dispuestos a todos los peligros, gracias a un exceso de «libre arbitrio»; poseyendo almas diversas, en la fachada y en el patio posterior, cuyas últimas intenciones nadie penetra fácilmente; ricos en primeros planos y en segundas intenciones que nadie escruta hasta el fondo; ocultos bajo el manto de la luz, conquistadores bajo nuestros aires de herederos y disipadores, ocupados en clasificar, en coleccionar hechos desde la mañana a la noche, avaros de nuestra riqueza y de nuestros cajones atiborrados, diestros para saber lo que hay que aprender y lo que hay que olvidar, inventores de esquemas, a veces orgullosos de nuestras tablas de categorías, a veces pedantes, a veces búhos laboriosos incluso en pleno día, y, cuando es preciso, espantapájaros (y hoy hay que serlo, al menos en la medida en que somos los amigos de la *soledad*, amigos innatos, jurados y celosos de nuestra propia y profunda soledad, la de medianoche y la de mediodía): he aquí la especie de hombres que somos nosotros, espíritus libres..., y quizá seáis *vosotros* un poco semejantes a nosotros, vosotros a quienes veo llegar, vosotros, los *nuevos* filósofos.

TERCERA PARTE

EL FENÓMENO RELIGIOSO

45

El alma humana y sus límites, la amplitud alcanzada hoy merced a la experiencia íntima de la humanidad, las cumbres, los abismos, las lejanas perspectivas de esta experiencia, toda la historia *anterior* del alma y sus posibilidades aún no agotadas: he ahí el coto de caza reservado al psicólogo nato, al aficionado a la «caza mayor». Pero cuántas veces se dirá con desesperación: «¡Ya estoy solo, ay, completamente solo! ¡Y este bosque es tan grande e inexplorado!». Desea tener entonces algunos centenares de monteros de caza y de finos sabuesos bien adiestrados para lanzarlos a través de la historia del alma humana para perseguir allí a su pieza. Pero es en vano; comprueba todos los días, con amarga decepción, cuán difícil es encontrar monteros de caza y perros para las cosas que justamente incitan su curiosidad. El inconveniente que hay en enviar sabios a esos cotos de caza inexplorados y peligrosos, que requieren valor, inteligencia y sagacidad en todos los sentidos de la palabra, es que esos sabios dejan de ser útiles en cuanto comienzan la «caza *mayor*» y, por eso, el gran peligro; pues en ese momento es cuando les hace falta la vista y el olfato. Para presentir y observar, por ejemplo, cuál ha sido la historia anterior del problema de la *ciencia y de la conciencia* en el alma de los *homines religiosi* [hombres religiosos], sería preciso tal vez tener la conciencia intelectual profunda, maltrecha, prodigiosa como la de un Pascal, y sería preciso saber desplegar por encima de ella el cielo de clara y maliciosa espiritualidad que permitía dominar ese hormiguero de experiencias, tan llenas de dolor y de peligro, ponerlas en orden, formularlas. ¿Quién me prestaría semejante servicio? ¿Y cómo esperar hasta tener tales auxiliares? ¡Son tan raros, y su aparición en estos tiempos

tan improbable! A fin de cuentas, hay que hacer todo *uno mismo*, si quiere aprender algo; es decir, que se tiene *mucho* que hacer. Pero una curiosidad como la mía es el más agradable de los vicios. Perdón, quería decir que el amor a la verdad tiene su recompensa en el cielo y ya en la tierra.

46

La fe que exigía el cristianismo en sus comienzos, y que se ha sentido muy a menudo en nombre de un mundo escéptico de librepensadores meridionales que tenían en sí y tras de sí la lucha secular de las escuelas filosóficas, sin contar la educación de tolerancia que daba el *Imperium Romanum*; dicha fe no es la fe cándida y tosca del súbdito fiel, la que ataba, por ejemplo, a un Lutero o a un Cromwell, o a cualquier otro bárbaro del Norte, a su Dios y a su cristianismo. Es ya más bien la fe de Pascal, esa fe que se parece de un modo espantoso a un lento suicidio de la razón, de una razón terca y obstinada en vivir, parecida a un gusano que no se puede matar en un instante ni de un solo golpe. La fe cristiana, en su principio, es sacrificio del espíritu, de toda su libertad, de todo su orgullo, de toda su confianza en sí mismo; y, por añadidura, es servilismo, burla y mutilación de sí mismo. Da entrada a la crueldad, un elemento de la compasión fenicia en esta fe que requiere una conciencia macerada, complicada y delicada; supone ante todo que la sumisión del espíritu es indeciblemente *dolorosa*, que todo el pasado y todos los hábitos del espíritu se rebelan contra el *absurdissimum* [cosa plenamente absurda] que le presentan como artículo de fe. Los modernos, que se han vuelto insensibles a toda la terminología cristiana, no sienten ya el colmo del horror que había para el gusto antiguo en la fórmula paradójica del «Dios en la cruz». Nunca y en ninguna parte se había visto inversión tan audaz, tan siniestra, tan inquietante, tan enigmática; esta fórmula anunciaba la ruina de todos los valores antiguos. Es el Oriente, el *profundo* Oriente, es el esclavo oriental que se vengaba así de Roma y de su tolerancia frívola y distinguida del «catolicismo» romano de la incredulidad. Y lo que volvió a los esclavos contra sus amos y los sublevó contra ellos no fue siempre su fe, sino su indiferencia respecto a toda fe, esa indiferencia semisonriente y semiestoica frente a la seriedad de la fe. La filosofía de las «luces» hace revoltosos; el esclavo quiere lo absoluto, no comprende sino lo

que es tiránico, incluso en moral; ama igual que odia, sin *nuance* [matiz], profundamente, hasta el dolor, hasta la enfermedad; todo su dolor *oculto* se revuelve contra el gusto aristocrático que parece *negar* el dolor. El escepticismo no es, en el fondo, más que una actitud de la moral aristocrática. Ha contribuido ampliamente también a suscitar la última gran revuelta de esclavos, que comenzó con la Revolución francesa.

47

En cualquier lugar de la tierra en que se manifieste la neurosis religiosa, la encontramos ligada a tres peligrosas prescripciones: soledad, ayuno y castidad, sin que podamos discernir con toda certeza dónde está la causa y dónde está el efecto, ni si hay realmente en él una relación de causa y efecto. Lo que autoriza esta última duda es que entre los síntomas más constantes de esta neurosis, tanto en los pueblos salvajes como en los pueblos civilizados, se encuentra también una explosión súbita de sensualidad desenfrenada que se transforma también súbitamente en convulsiones de penitencia, de renuncia al mundo y aniquilamiento de la voluntad. Estos hechos tal vez serían explicables, unos y otros, a causa de una epilepsia larvada. Pero en ningún dominio hay que abstenerse tan cuidadosamente de toda interpretación; ningún fenómeno ha suscitado tal proliferación de absurdos y de superstición, nada parece haber interesado más a los hombres, incluso a los filósofos. Ya es hora de considerar un poco más fríamente las cosas, de aprender circunspección, mejor aún, de mirar a otra parte y marcharse *lejos*. La segunda intención de la última de las filosofías, la de Schopenhauer, conserva aún, casi como su problema esencial, esta espantosa cuestión de la crisis y del despertar de la religión. ¿Cómo es *posible* negar la voluntad? ¿Cómo es posible que haya santos? Parece ser que este problema hizo de Schopenhauer un filósofo y le sirvió de punto de partida. Es, pues, en virtud de una consecuencia schopenhaueriana como su discípulo más convencido (y quizá también el último, al menos en Alemania), Richard Wagner, se encontró al cabo de su obra frente al mismo problema y acabó por encarnarlo en el personaje eterno y terrible de Kundry, *tipe vécu* [tipo vivido], de carne y hueso. Esto por la misma época en que los médicos alienistas de casi todos los países de Europa tenían ocasión para estudiar de cerca este problema, allí donde la neurosis religiosa, lo

que yo llamo la manía religiosa, se manifestaba como una epidemia repentina, como un último alarde, bajo el nombre de «Ejército de Salvación». Si se nos preguntase lo que ha podido apasionar hasta ese punto a los hombres de todas clases y de todos los tiempos, incluso a los filósofos, en el fenómeno de la santidad, se puede responder sin duda que es la apariencia de milagro que toma este fenómeno, quiero decir, la *sucesión* inmediata de estados anímicos a los que se atribuyen valores morales opuestos; creeríamos percibir aquí, de la manera más viva, la metamorfosis súbita del «malo» en santo, en hombre de bien. Contra esto es contra lo que toda la psicología antigua ha venido a estrellarse. ¿No sería, sobre todo, porque se había colocado bajo el dominio de la moral, porque *creía* ella misma en las oposiciones morales de los valores, y porque introducía en los textos y en los hechos como una versión errónea, una *interpretación*? ¿Cómo? ¿Acaso el «milagro» no sería más que un error de interpretación, una falta de la filología?

48

Parece que las razas latinas estén más íntimamente penetradas de su catolicismo de lo que lo estamos nosotros, las gentes del Norte, del cristianismo en su conjunto. Por consiguiente, la incredulidad en un país católico tiene significación muy distinta a la de los países protestantes; quiero decir, que significa una especie de revuelta contra el espíritu de la raza, mientras que entre nosotros es más bien un retorno al espíritu (o a la ausencia de espíritu) de la raza. Nosotros, gentes del Norte, descendemos sin duda alguna de razas bárbaras, lo que es evidente hasta en nuestras actitudes religiosas; estamos *mal* dotados para la religión. Se puede exceptuar a los celtas, quienes, por esta razón, han proporcionado a la infección cristiana un terreno propicio en los países del Norte; es en Francia donde el ideal cristiano floreció en la medida en que lo permite el pálido sol del Norte. ¡Qué extraña impresión de compasión nos causan esos escépticos franceses modernos, en cuanto tienen un poco de sangre céltica en las venas! La sociología de Augusto Comte, con su lógica romana de los instintos, ¡qué tufillo a catolicismo exhala! ¡Cuán poco alemana la sentimos! ¡Qué jesuita nos parece ese Sainte-Beuve, ese amable e inteligente cicerone de Port-Royal, a pesar de su hostilidad contra los jesuitas! Y si pensamos en Ernest Renan, ¡cuán inaccesible nos parece su idioma, a nosotros

los septentrionales, en el que a cada instante una pizca de tensión religiosa viene a perturbar el equilibrio de un alma delicadamente voluptuosa y amiga de estar a gusto! ¡Intentad repetir con él sus bellas frases, y qué malignidad y orgullo despiertan en nuestras almas, sin duda menos bellas y más duras, más alemanas!: *«disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie [...] C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux? [...]»* [digamos, pues, resueltamente que la religión es un producto del hombre normal, que el hombre está tanto más en lo verdadero cuanto más religioso es y cuanto más seguro está de un destino infinito [...] Cuando es bueno, quiere que la virtud corresponda a un orden eterno; cuando contempla las cosas de una manera desinteresada, encuentra que la muerte es indignante y absurda. ¿Cómo no suponer que es en este momento cuando el hombre ve mejor? [...] Estas frases resuenan de un modo tan extraño en mis oídos, son de tal manera tan *antípodas* de mis hábitos mentales, que, cuando las leí por primera vez, escribí al margen, en un movimiento de furor: *«la niaiserie religieuse par excellence!»* [¡la estupidez religiosa por excelencia!]. Pero, al fin, a mi furor le llegó a gustar estas palabras que ponen la verdad cabeza abajo. ¡Es tan elegante y distinguido tener antípodas en sí mismos!

49

Lo que sorprende en la religiosidad de los griegos antiguos es la exuberante gratitud que la desborda. ¡Qué noble humanidad aquella que adopta *tal* actitud frente a la naturaleza y la vida! Después, cuando el populacho llegó a ser preponderante en Grecia, el *temor* invadió también la religión; era el cristianismo que se preparaba.

50

La pasión por Dios: las brutales, sinceras e importunas, como la de Lutero: el protestantismo entero carece de *delicatezza* [delicadeza]

meridional. Hay también formas de exceso oriental, el arrebato del esclavo agradecido o emancipado sin haberlo merecido; es el caso, por ejemplo, de san Agustín, cuya falta de nobleza en las actitudes y en los deseos llega a ser ofensiva. Entra dentro de esta pasión de la ternura y de la lubricidad femenina que aspiran con una mezcla de pudor y de ignorancia a la *unio mystica et physica* [unión mística y física], como en madame Guyon. En muchos casos, esta pasión aparece de manera bastante singular como un disfraz de la pubertad, masculina o femenina; a veces como la histeria de una solterona, y como su última ambición; y, en este caso, no faltan mujeres a quienes la Iglesia ha canonizado.

51

Los hombres más poderosos se han inclinado siempre ante el santo como ante un enigma, el de la victoria completa sobre sí mismo, el de un supremo desprendimiento voluntario. ¿Por qué esta actitud? Presentían en el santo, bajo el misterio de su apariencia enclenque y raquítica, la fuerza superior que intentaba afirmarse en el dominio de sí mismo, el vigor de una voluntad en el que reconocían y veneraban su propio vigor y su goce de dominar, al honrar al santo honraban algo de ellos mismos. A esto se añadía que la vida del santo les inspiraba una vaga desconfianza; no sin algún motivo, se debe aspirar a semejante grado de negación, de contranaturaleza, se decían pensativos. Debe haber una razón para ello, un gran peligro del que el asceta está mejor informado quizá que nosotros, gracias a los consoladores que van a visitarlo en secreto. En resumen, los poderosos de la tierra conocieron gracias al santo un temor nuevo, presintieron un poder nuevo, un enemigo desconocido, aún no domeñado; fue la «voluntad de poder» lo que los obligó a detenerse ante el santo. No podían reprimir sus deseos de interrogarlo...

52

En el Antiguo Testamento judío, el libro de la justicia divina, se hallan hombres, acontecimientos y discursos en un estilo tan grandioso que los textos sagrados de los griegos y de los indios no tienen nada que oponerles. Nos sentimos invadidos por el temor y el respeto en presencia de estos vestigios prodigiosos de lo que el hombre fue en

otros tiempos, y es motivo para hacer tristes reflexiones respecto a la antigua Asia y a su pequeño promontorio, Europa, que se obstina en creer que ella significa, por comparación, el «progreso de la humanidad». Sin duda, si no se es más que un animal doméstico, dócil y complaciente, que no conoce más que las necesidades del animal doméstico (como nuestras gentes civilizadas de hoy, incluyendo a los cristianos «esclarecidos»), no se encuentra de qué maravillarse ni, sobre todo, de qué afligirse entre estas ruinas; el gusto por el Antiguo Testamento es una piedra de toque para conocer la «grandeza» o la «mediocridad» de las almas; muchos encontrarán más de su gusto el Nuevo Testamento, el libro de la gracia (reina en él un olor de hipocresía, de beatería y de espíritus limitados). Haber unido, en un mismo volumen, el Antiguo Testamento y el Nuevo, que es el triunfo del gusto rococó, desde todos los puntos de vista, para hacer de él *un solo* libro, la Biblia, el «Libro» por excelencia, ha sido quizá la mayor imprudencia y el peor «pecado contra el espíritu» que la Europa literaria tiene sobre su conciencia.

53

¿Por qué ser ateo en nuestros días? El Dios «padre» ha sido radicalmente refutado, lo mismo que el «juez», el «remunerador». Se ha refutado su «libre arbitrio»: no nos entiende, y si nos entendiese, sería incapaz de respondernos. Lo peor es que parece incapaz de expresarse claramente. ¿Es oscuro? Es la consecuencia que he sacado de numerosas conversaciones, preguntando y escuchando acá y allá: y en ello veo la causa de la decadencia del teísmo en Europa. A decir verdad, me parece que el instinto religioso experimenta un vigoroso recrudecimiento, pero refuta con profunda desconfianza el apaciguamiento que precisamente le ofrece el teísmo.

54

¿Qué hace, en suma, la filosofía moderna? Desde Descartes, y más bien para desafiarlo que para seguirlo, los filósofos se lanzan desde todas partes contra el antiguo concepto del alma, bajo el pretexto de criticar las nociones de sujeto y predicado, lo que viene a ser atacar a una de las hipótesis fundamentales de la doctrina cristiana. La filoso-

fía más reciente, que es escéptica respecto al conocimiento, es, abiertamente o no, *anticristiana*, aunque de ningún modo antirreligiosa, dicho sea para oídos más sutiles. Antiguamente, en efecto, se creía en el «alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical. Se decía: «yo», determinante; «pienso», predicado determinado; pensar es una actividad para la cual es *indispensable* suponer un sujeto como causa. Luego, con una obstinación y una astucia admirables, se trató de salir de esta red, se pretendió si lo contrario no sería, tal vez, verdad: «pienso», determinante; «yo», determinado; «yo» sería, entonces, una síntesis *operada* por el pensamiento mismo. En el fondo, *Kant* quiso demostrar que, desde el punto de vista del sujeto, el sujeto no podía ser demostrado, ni el objeto tampoco; la idea de que el sujeto individual no pudiese tener más que una existencia *puramente fenoménica* no le ha sido tal vez siempre extraña, pensamiento que ya se había manifestado una vez en la tierra, con una potencia extraordinaria, en la filosofía del Vedanta.

55

Hay una larga escala de crueldad religiosa, con muchos escalones; pero hay tres principales. Antiguamente se sacrificaban a su Dios seres humanos, quizás aquellos a quienes más se quería: de ahí el sacrificio de los recién nacidos en todas las religiones primitivas, y el sacrificio ofrecido por el emperador Tiberio en la gruta de Mitra en Capri, el anacronismo más espantoso de la historia romana. Después, en la época moral de la humanidad, se sacrificaba a su Dios los instintos más fuertes, su «naturaleza»; es la alegría solemne que brilla en la mirada cruel del asceta, del hombre entusiásticamente «antinatural». ¿No era preciso llegar a sacrificar todo consuelo, toda santidad, toda salvación, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta, en una felicidad y en una justicia futuras? ¿No era preciso sacrificar a Dios mismo, por crueldad contra sí mismo, adorar la piedra, la tontería, la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar Dios a la nada, el misterio paradójico de suprema crueldad, estaba reservado a la generación presente; de ello todos nosotros sabemos algo.

56

Quien se ha aplicado durante mucho tiempo, por no sé qué extraña necesidad, a lanzarse hasta sus últimas consecuencias en el pesimismo y a liberarlo de la estrechez y de la simpleza de espíritu medio cristiana y medio alemana, de que se ha visto afectado en su última manifestación bajo la filosofía de Schopenhauer; cuando se ha sondeado verdaderamente hasta el fondo y explotado en sus últimos lugares, con una impasibilidad asiática y más que asiática, el pensamiento más negador que haya existido —más allá del bien y del mal, y no ya, como Buda y Schopenhauer, bajo el afán y en la ilusión de la moral—, entonces, de este hecho mismo, sin quererlo, se abrirán tal vez los ojos para el ideal opuesto, para el ideal del hombre más impetuoso, más vivo, más afirmador del universo, del hombre que no sólo ha aprendido a acomodarse por completo a lo que ha sido y lo que es, y a soportarlo, sino que desea volver a ver todas las cosas *tal como han sido y tal como son*, para toda la eternidad; aquel que insaciablemente dirige un *da capo!* [¡que se repita!] no solamente a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no solamente al espectáculo, sino al fondo del ser que tiene necesidad de este espectáculo y lo hace necesario... ¿Cómo? ¿No sería esto el *circulus vitiosus deus?* [Dios es un círculo vicioso]?

57

A medida que aumenta la agudeza de su percepción intelectual y la amplitud de su perspicacia, el hombre ve ensancharse ante él el espacio y el horizonte. Su universo se hace más profundo, nuevas estrellas, enigmas e imágenes nuevas aparecen incesantemente a su vista. Quizá las cosas sobre las cuales la mirada del espíritu había ejercido hasta entonces su perspicacia y su penetración no fueron para él más que un simple ejercicio, una especie de juego, bueno para los niños y los espíritus pueriles. Quizás un día los conceptos más solemnes, aquellos por los que más se ha combatido y sufrido, los conceptos de «dios» y del «pecado», no nos parecerán más importantes que los juguetes o las rabietas de la infancia le parecen a los ojos de un anciano. Y quizás «el anciano» necesite entonces un nuevo juguete, una nueva rabieta..., ¡siempre niño, eternamente niño!

58

¿Habéis observado hasta qué punto es necesaria a toda vida verdaderamente religiosa la ociosidad o una semiociosidad (tanto para su trabajo favorito de análisis microscópico de sí mismo, como para ese estado de dulce beatitud que se llama la oración y que es un estado de preparación perpetua de la «venida de Dios»)? La ociosidad a la que me refiero es aquella que va unida con una buena conciencia, que se practica desde el origen y por tradición, no sin un cierto sentimiento aristocrático que insinúa que el trabajo es una vergüenza, que *envilece* al alma y al cuerpo. ¿Habéis reflexionado en que ese gusto por el trabajo que caracteriza a la época moderna, esa actividad ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí misma, estúpidamente orgullosa, nos dirige y nos prepara mejor que todo el resto, a la «incredulidad»? Entre aquellos de nosotros que en Alemania viven apartados de la religión, encuentro «librepensadores» de condición y origen diversos, pero sobre todo una mayoría de hombres en quienes la fiebre de actividad, de generación en generación, ha acabado por destruir los instintos religiosos, hasta el punto de que no saben ya para qué sirven las religiones y no registran más que con una especie de asombro apático su presencia en el mundo. Esas buenas gentes están tan absorbidas, ya sea por sus negocios o por sus placeres, para no hablar de su «patria» y de sus periódicos y de sus «deberes de familia», que no parece quedarles tiempo para la religión, tanto más cuanto que no se dan cuenta exacta de si se trata de un nuevo negocio o de un nuevo placer, pues no pueden creer que se vaya a la iglesia nada más que para ensombrecer el buen humor. No son enemigos de las prácticas religiosas; si se les pidiese que tomasen parte en ellas, por ejemplo en circunstancias oficiales, hacen lo que se les pide, como hacen tantas cosas, con aire grave, paciente y modesto, sin mucha curiosidad ni desagrado. Viven muy al margen y apartados de la religión para experimentar ni siquiera la necesidad de pesar el pro y el contra. Hoy se puede colocar entre esos indiferentes a la mayoría de los protestantes alemanes de las clases medias, especialmente en los grandes centros laboriosos del comercio o del tráfico; asimismo, a la mayoría de los investigadores y todo el personal de las universidades, con excepción de los teólogos, cuya presencia en las universidades plantea al psicólogo enigmas cada vez más numerosos y sutiles. Es raro que hombres piadosos o simplemente practicantes se hagan una idea de

cuánta buena voluntad, podríamos decir de la arbitrariedad, hace falta en nuestros días para que un sabio alemán tome en serio el problema religioso; su profesión toda y, como ya dije, esa labor de obrero a la que le constriñe su conciencia moderna, lo inclinan a considerar a la religión con una sonrisa de superioridad, casi benévola, con la que se mezcla a veces un ligero menosprecio hacia esa «suciedad» de espíritu que se supone en quienes apelan a la Iglesia. Sólo con ayuda de la historia, y *no* recurriendo a su experiencia íntima, es como el sabio llega a considerar las religiones con una seriedad matizada de respeto y una deferencia algo temerosa; pero aunque lograse elevar su sentimiento hasta experimentar gratitud hacia las religiones, no ha dado aún ni un paso, por sí mismo, hacia lo que subsiste aún con el nombre de Iglesia y de piedad; más bien, quizá lo contrario. La indiferencia práctica respecto de las cosas religiosas, en medio de la cual nació y se educó, se suele sublimar en esa forma de prudencia y de gusto por la limpieza intelectual que le hacen temer el contacto con las cosas y los hombres religiosos; y es quizá la profundidad de su tolerancia y de su humanidad lo que lo impulsa a huir de las situaciones delicadas que la tolerancia trae consigo. Cada época posee su verdad propia con una adorable ingenuidad que las otras épocas le envidian; y cuánta ingenuidad, venerable, pueril e inmensamente torpe, encierra esa creencia del sabio en su propia superioridad, el candor de su tolerancia, la seguridad ciega y cándida con que trata instintivamente al hombre religioso como a un tipo mediocre e inferior a quien ha rebasado y superado, él, el enano pretencioso, el plebeyo ágil y laborioso, el obrero intelectual y manual de las «ideas», de las «ideas modernas».

59

Quienquiera que haya sondeado el fondo de las cosas presiente todo lo que hay de sabiduría en el hecho de que los hombres sean superficiales. Es su instinto de conservación el que le enseña a ser fugaz, ligero y falso. Encontramos acá y allá, tanto en los filósofos como en los artistas, el culto apasionado y excesivo de las «formas puras»; sin dudarlo, quienes tienen *necesidad* del culto de las apariencias han debido hacer un día u otro una experiencia desafortunada por *debajo* de esas apariencias. Tal vez haya una jerarquía incluso entre esos niños que temen al fuego porque una vez se han quemado, artistas natos

que no saben gozar de la vida sino *falseando* su imagen (lo que es una especie de venganza contra la vida). Podría adivinarse hasta qué punto la vida les es odiosa según el grado con que desean ver falsear su imagen, diluirla, trascenderla, divinizarla; se podría clasificar a los artistas entre los *homines religiosi* [hombres religiosos], de los que constituirían su escalón *superior*. Es el temor profundo y receloso a caer en un pesimismo incurable el que durante milenios obliga a aferrarse a una interpretación religiosa de la existencia; el instinto teme oscuramente que se pueda conocer la verdad *demasiado pronto*, antes de que el hombre se haya convertido en un ser demasiado fuerte, demasiado duro, bastante artista. A este respecto, la compasión, la «vida en Dios», aparecería como el producto más refinado y exquisito del *temor* a la verdad, como una devoción y una embriaguez de artista ante la más sistemática de todas las falsificaciones, como la voluntad de invertir la verdad y de atenerse, cueste lo que cueste, a la no-verdad. Quizá no haya habido jamás medio más eficaz de embellecer al hombre que la piedad; la piedad es la que lo transforma en arte, en superficie, en juego de colores, en bondad, hasta el punto de que cesamos de sufrir por su aspecto.

60

Amar a los hombres por *amor a Dios*, fue hasta hoy el sentimiento más noble y distinguido al que han podido llegar los hombres. El amor a los hombres, sin el acompañamiento de alguna reserva mental que lo santifique, es una tontería, y una brutalidad *además*. La inclinación a este amor a los hombres no recibe más que de una inclinación superior su medida, su delicadeza, su grano de sal, su partícula de ámbar. Quienquiera que fuese, el primero que sintió y «vivió» esas cosas delicadas, aunque su lengua sólo haya balbucido al intentar expresarlas, debiera permanecer para siempre sagrado y venerable, como aquel entre los humanos que voló más alto y se extravió más bellamente.

61

El filósofo, tal como lo entendemos *nosotros*, espíritus libres, como el hombre que asume la responsabilidad más amplia, el que se siente responsable de la evolución global de la humanidad, ese filósofo po-

drá servirse de las religiones para su obra de selección y de educación, como se servirá eventualmente de las circunstancias económicas y políticas. La acción selectiva, educativa, es decir, destructiva tanto como creadora y constructiva, que se ejerce mediante las religiones es una acción múltiple y diversa, según la índole de aquellos a quienes se la confía. Para los fuertes, los independientes, para los que están preparados y predestinados al mando, para aquellos en quienes encarnan la razón y el arte de una clase dominante, la religión es un medio más de vencer las resistencias y llegar a dominarlas; es un lazo que une a los señores y a los súbditos, que revela y entrega a los primeros las conciencias de los otros, todo lo que éstos tienen de más íntimo y oculto, y que quisieran sustraer a la obediencia; y si hay hombres de origen aristocrático que se inclinan, por su elevada espiritualidad, a llevar una vida más retirada y contemplativa, reservándose tan sólo la forma más sutil de la dominación, sobre unos discípulos elegidos o hermanos de su comunidad, la religión misma puede servirles como medio de encontrar la calma, lejos del ruido y de las vicisitudes que entraña una dominación *más grosera*, de conservarse puros de la suciedad *inherente* a toda acción política. Así es como lo entendían, por ejemplo, los brahmanes. Por medio de una organización religiosa, se atribuyeron el poder de nombrar al pueblo sus reyes, manteniéndose ellos mismos, al margen y fuera de la vida pública, como hombres entregados a tareas superiores, incluso a las reales. Sin embargo, la religión sirve también de guía a numerosos subalternos y les da la posibilidad de prepararse para dominar y mandar algún día. Me refiero a esas clases y a esas castas más vigorosas y en lenta ascensión, en las que, gracias a felices costumbres matrimoniales, la fuerza y el gusto de querer, la voluntad de dominarse, están en continua progresión; la religión las impulsa y las incita a elevarse a una espiritualidad superior y a experimentar las emociones de la gran victoria sobre sí mismo, del silencio y de la soledad. El ascetismo y el puritanismo son medios casi indispensables de educación y de ennoblecimiento, cuando una raza quiere remontar su origen plebeyo y elevarse mediante su esfuerzo hacia el mando. En cuanto a los hombres vulgares, por último, al mayor número, que no están allí más que para servir y ser útiles, y no tienen otra razón de ser, la religión les procura el inestimable beneficio de mantenerlos contentos de su destino y de su índole; les procura en mil ocasiones la paz del corazón, ennoblece su obediencia, les concede un poco más de dicha y un poco más de amor para vivir con sus semejantes y llega a transfigurar y a embellecer, a justi-

ficar en cierta medida toda la vida cotidiana, toda la bajeza y la miseria casi animal de sus almas. La religión, la significación religiosa de la vida, son un rayo de sol para estos hombres siempre abrumados y les hace soportable su propio aspecto; obran como la filosofía epicúrea suele obrar sobre sufrimientos de un rango más elevado, los conforta, los afina, *saca partido* de su sufrimiento, en cierto modo, y llega hasta santificarla y justificarla. Quizá no haya nada tan venerable en el cristianismo y el budismo como su arte de enseñar incluso al más humilde a elevarse por la compasión a un orden de cosas ficticio y superior, y por eso mismo a resignarse con el orden real que le hace la vida tan dura, dureza que justamente es necesaria.

62

Para resumir, si se quiere incluir en el balance de las religiones sus fechorías y sacar a la luz lo que tienen de inquietante y peligroso, hay que decir, en conjunto, que se paga siempre terriblemente caro el hecho de que las religiones, en lugar de permanecer como procedimientos de selección y de educación en manos de los filósofos, obran de un modo *soberano* por sí mismas y pretenden ser fines últimos y no medios entre otros medios. En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre, son siempre la excepción, e incluso, si se considera que el hombre es el animal *cuyo tipo no está aún fijado*, la muy rara excepción. Pero hay más aún: cuanto más alto está en la jerarquía el tipo humano que representa a un hombre, tanto más inverosímil es que consiga *prosperar*. El azar, la ley del absurdo en la economía global de la humanidad, no se manifiesta en ninguna parte de manera más espantosa que en la acción destructiva que estos factores ejercen sobre los hombres superiores, cuyas condiciones de existencia son delicadas, complejas y difícilmente previsibles. ¿Cómo se comportan las dos grandes religiones, el cristianismo y el budismo, respecto de estos *numerosos* fracasados? Intentan hacerlos supervivir, conservar todo lo que puede ser conservado; incluso toman partido sistemáticamente en favor de ellos, puesto que son las religiones *de los que sufren*, dan la razón a todos los que sufren la vida como una enfermedad y que desearían obligar a tener por falso cualquier otro sentimiento de la vida y a hacerlo imposible. Por mucho que se esti-

me esta solicitud, estos cuidados y consideraciones que aprovechan también y han aprovechado siempre al tipo humano superior, el cual ha sido siempre el más doliente, en último término, las religiones que han reinado como *soberanas* hasta hoy han contribuido en gran medida a mantener el tipo del «hombre» a un nivel inferior, han conservado demasiados seres que *debieran haber perecido*. Se les deben beneficios inestimables. ¿Quién estaría tan lleno de gratitud que no hubiera de sentir su indigencia ante todo lo que, por ejemplo, los «eruditos» del cristianismo han hecho por Europa? Sin embargo, si prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean, si ofrecieron a las almas interiormente desoladas, a quienes la sociedad enloquecía, el refugio de los claustros y de las casas de corrección espiritual, ¿qué no hubieran hecho además, esforzándose por cumplimiento en la conservación de todos los enfermos y de todos los que sufren, es decir, real y verdaderamente, trabajando en el *deterioro de la raza europea*? ¡*Invertir* todos los valores: *eso* es lo que les faltaba por hacer! Y quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la dicha que da la belleza, abatir todos los sentimientos de orgullo, de virilidad, de conquista, de dominación, todos los instintos propios del tipo humano más elevado y más logrado, transformarlos en incertidumbre, en remordimiento de conciencia, en gusto por destruirse, transformar incluso en odio terrenal lo que era amor terrenal y a las cosas terrenales: *tal* fue la tarea que se impuso la Iglesia y que debía imponerse hasta que, finalmente, lograse fundir en *una misma* noción el renunciamiento al mundo y la «mortificación de los sentidos», de una parte, y la noción de «hombre superior», de la otra. Si pudiésemos contemplar con la mirada irónica e indiferente de un dios epicúreo la comedia singular y dolorosa, grosera y refinada a la vez, que nos ofrece la cristiandad europea, creo que acabaríamos presos del asombro y de una risa inextinguible. ¿Se creería que ha reinado en Europa durante dieciocho siglos *una sola* y única voluntad, la voluntad de hacer del hombre un *aborto sublime*? Pero aquel que, encontrándose en su camino con esta forma degenerada y voluntariamente desmedrada del hombre que representa la Europa cristiana, Pascal, por ejemplo, la abordase, no ya como epicúreo, sino armado de no sé qué martillo divino, no exclamaría con cólera, compasión y espanto: «¡Oh, torpes, torpes presuntuosos, los que os apiadáis de ese modo!, ¿qué habéis hecho? ¿Era ésa una tarea para vuestras manos? ¡Cómo habéis estropeado y profanado mi más hermoso már-

mol! ¿Qué es lo que os habéis permitido?». Lo que quiero decir es que el cristianismo ha sido hasta ahora la forma más funesta de la petulancia del individuo. Hombres que no eran ni bastante grandes ni bastante duros para tener el derecho de esculpir el *hombre*; hombres que no eran ni bastante fuertes ni bastante lúcidos para aceptar con sublime abnegación la ley que impone fracasos y naufragios innumerables; hombres que no eran bastante nobles para discernir los grados vertiginosos y los abismos que separan al hombre del hombre, ¡he ahí *quienes* han regido hasta hoy los destinos de Europa, con su principio de la «igualdad ante Dios», hasta que por fin apareció una raza disminuida, casi ridícula, un animal gregario, un ser dócil, enfermizo, mediocre: el europeo de hoy!

CUARTA PARTE

MÁXIMAS E INTERMEDIOS

63

El que ha nacido maestro no toma las cosas en serio más que en relación con sus discípulos, ni siquiera a sí mismo.

64

El «conocimiento por el conocimiento mismo»: la última trampa que nos tiende la moral. Y acabamos por caer una vez más en sus redes.

65

El atractivo del conocimiento sería harto débil si no hubiera que vencer tanto pudor para alcanzarlo.

65 bis

Con quien menos lealtad observamos es con Dios: ¡no le *permitimos* pecar!

66

La tendencia a rebajarse, a dejarse robar, engañar y explotar, ¿no sería el pudor de un dios vivo entre los hombres?

67

No amar más que a *uno solo* es una forma de barbarie, pues va en detrimento de todos los demás. Así el amor de Dios.

68

«He hecho esto», dice mi memoria. «¡Imposible!», dice mi orgullo, y permanece inflexible. A fin de cuentas, la memoria es la que cede.

69

Se ha observado mal la vida cuando no se observa la mano que, con todos los respetos, mata.

70

Tener carácter es tener en la vida una experiencia característica que se repite constantemente.

71

El sabio como astrónomo.—Mientras sientas las estrellas «encima de ti», no tienes aún la mirada del conocimiento.

72

No es la intensidad, sino la duración de un gran sentimiento lo que hace al hombre superior.

73

El que consigue su ideal, lo supera al mismo tiempo.

73 bis

Ocultar a todos la cola de pavo real que posees, es a lo que llamas tu orgullo.

74

El hombre de genio es insoportable cuando no posee, además, dos cualidades por lo menos: gratitud y pureza.

75

El grado y la naturaleza de la sexualidad en el hombre penetran hasta la más alta cima de su espíritu.

76

En tiempo de paz el hombre belicoso se hace la guerra a sí mismo.

77

Los principios sirven para tiranizar, para justificar, para honrar, para vilipendiar o para disimular nuestros hábitos. Dos hombres que tengan, en el fondo, los mismos principios, pueden hacerlos servir para fines radicalmente distintos.

78

Quien se menosprecia a sí mismo se honra por lo menos como despreciador.

79

Un alma que se sabe amada y que no ama en cambio, delata lo que está en su fondo. Los posos suben a la superficie.

80

Una cosa que se explica deja de interesarnos. ¿Qué quería decir aquel dios que aconsejaba: «Conócete a ti mismo»? ¿Quería decir, tal vez: «Deja de interesarte por ti mismo; hazte objetivo»? ¿Y Sócrates? ¿Y los «hombres de ciencia»?

81

Morir de sed en el mar es espantoso. ¿Es preciso que echéis mucha sal a vuestra verdad para que luego ni siquiera sea buena... para apagar la sed?

82

«Piedad para todos»: ¡eso sería crueldad y tiranía *para ti*, señor vecino!

83

El instinto. Cuando la casa arde, el dueño se olvida hasta de comer. Sí, pero se desquita luego haciendo una comidita sobre las cenizas.

84

La mujer aprende a odiar en la medida en que se olvida de encantar.

85

Las mismas pasiones tienen un *tempo* [ritmo] diferente en el hombre y en la mujer; de ahí sus infinitos malentendidos entre ellos.

86

Las mujeres mismas, en el fondo de su inmensa vanidad personal, conservan siempre un menosprecio impersonal por «la mujer».

87

Corazón encadenado, espíritu libre.—Cuando se encadena el corazón y se le tiene cautivo, se puede conceder mucha libertad al espíritu. Ya lo he dicho otra vez. Pero, a menos que lo sepan ya, nadie me cree.

88

Comenzamos a desconfiar de las personas muy inteligentes cuando tienen un aire embarazoso.

89

Una vida de aventuras terribles nos hace pensar si aquel a quien le han sucedido no será, él mismo, terrible.

90

Los hombres graves y melancólicos se sienten aligerados por aquello mismo que pesa a los demás: el odio y el amor. Y se les ve remontar por un tiempo a su propia superficie.

91

¡Tan frío, tan gélido, que, al tocarlo, se quema uno los dedos! ¡La mano que lo toca retrocede espantada! Y por eso mismo algunos lo creen ardiente.

92

¿Quién de nosotros no se ha sacrificado ya a sí mismo por su buena reputación?

93

En la sencillez no hay misantropía, sino, por el contrario, un excesivo desprecio del hombre.

94

La madurez del hombre es haber vuelto a encontrar la seriedad con que jugaba cuando era niño.

95

Sentir vergüenza de su inmoralidad: es un primer grado de la escala por el cual llegamos a sentir vergüenza de nuestra moralidad.

96

Hay que abandonar la vida como Ulises abandonó a Nausica: con más gratitud que amor.

97

¿Cómo? ¿Un hombre grande? No veo en él más que el comediante de su propio ideal.

98

Una conciencia bien adiestrada nos besa al mismo tiempo que nos muerde.

99

Un desencantado. «Esperaba oír el eco, y no percibí más que elogios.»

100

Ante nosotros mismos fingimos ser siempre más ingenuos de lo que somos; así descansamos de nuestros contemporáneos.

101

En nuestros días, quienes se acercan a la verdad tienen tendencia a sentir en ellos la encarnación de un dios transformado en animal.

102

Descubrir que somos amados por reciprocidad desengaña al enamorado del ser que ama. «¿Cómo? ¿Que es bastante modesto para amarte? ¿O bastante tonto? ¿O bien, o bien...?»

103

El peligro de la felicidad.—«De ahora en adelante todo me sonríe; de ahora en adelante amaré cualquier destino. ¿Quién tiene deseos de ser mi destino?»

104

No es la caridad, es la impotencia de su caridad lo que les impide a los cristianos de hoy... quemarnos vivos.

105

Al espíritu libre, al «devoto del conocimiento», le repugna más aún la *pia fraus* [mentira piadosa], que choca con su «piedad», que la *impia fraus* [mentira impía]. De ahí su profundo desconocimiento de la Iglesia, tradicional en los espíritus libres, a la que considera, pues él es del tipo de «espíritu libre», como su no-libertad.

106

La música ofrece a las pasiones el medio de gozar de sí mismas.

107

Una vez tomada una decisión, hay que cerrar los oídos incluso a la objeción mejor fundada. Éste es el indicio de un carácter recio; eso implica, a veces, la voluntad hasta la estupidez.

108

No hay fenómenos morales, no hay nada más que una interpretación moral de los fenómenos.

109

Muy a menudo, el criminal no está a la altura de su acto: lo empequeñece o lo calumnia.

110

Los abogados de un criminal rara vez son lo suficientemente artistas para utilizar, en provecho del culpable, la terrible belleza de su crimen.

111

Cuando nuestro orgullo acaba de ser herido es cuando es más difícil herir nuestra vanidad.

112

El que se siente predestinado a la contemplación y no a la fe, encuentra a todos los creyentes demasiado escandalosos e indiscretos; los evita.

113

«¿Quieres predisponer a alguien en favor tuyo? Muéstrate azorado ante él.»

114

La prodigiosa esperanza que las mujeres ponen en el amor carnal, y el pudor de esta esperanza, las hacen estropear todas las perspectivas.

115

Donde no entra en juego el amor ni el odio, la mujer no es más que una mediocre actriz.

116

Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que tenemos, al fin, el valor de declarar que lo malo que hay en nosotros es lo mejor de nosotros mismos.

117

La voluntad de triunfar de una pasión no es, en definitiva, más que la voluntad de una o de varias otras pasiones.

118

Hay un estado de inocencia de la admiración: el que lo conoce no se da cuenta de que tal vez se le admire un día.

119

El asco que nos inspira la suciedad puede ser tan grande que nos impida limpiarnos, «justificarnos».

120

Sucede que la sensualidad crece más deprisa que el amor, de suerte que su raíz es débil y fácil de arrancar.

121

Fue un acto de delicadeza que Dios, cuando quiso escribir, aprendiese griego, y que no lo aprendiese mejor.

122

Alegrarse de un elogio es algunas veces una cortesía del corazón, y lo contrario de una vanidad del espíritu.

123

El concubinato mismo ha sido corrompido por el matrimonio.

124

El hombre que se muestra contento hasta ardiendo en la hoguera, triunfa no del dolor, sino de no sentir el dolor que se esperaba. Hay en ello un símbolo.

125

Cuando tenemos que cambiar de opinión respecto a alguna persona llevamos muy a mal la turbación que nos causa.

126

Un pueblo es el rodeo que da la naturaleza para llegar a seis o siete grandes hombres..., y para evitarlos enseguida.

127

Toda verdadera mujer siente su pudor ofuscado por la ciencia. Le parece como si la mirasen por debajo de la piel: peor aún, por debajo de sus vestiduras.

128

Cuanto más abstracta es la verdad que enseñas, más falta te hace dirigir los sentidos hacia ella.

129

El diablo es el que tiene respecto a Dios las más vastas perspectivas; por eso se mantiene tan lejos de él. ¿No es acaso el diablo el amigo más viejo del conocimiento?

130

El ser verdadero comienza a revelarse cuando el talento decae, cuando deja de mostrar lo que es *capaz* de hacer. El talento también es un adorno, un adorno que es además un disfraz.

131

Los sexos se engañan mutuamente; esto se debe a que, en el fondo, no se quieren ni se respetan más que a sí mismos (o a su propio ideal, para expresarme en términos más halagüeños). Así, el hombre quiere que la mujer sea dulce; pero la mujer, como la gata, es *por naturaleza* todo lo contrario de dulce, por hábil que sea en mostrar las apariencias de la dulzura.

132

Por nuestras virtudes es por lo que somos más castigados.

133

Quien no sabe encontrar los caminos de *su* propio ideal vive una vida más frívola e imprudente que el hombre sin ideal.

134

Toda verosimilitud, toda buena conciencia, toda evidencia de verdad provienen de los sentidos.

135

El fariseísmo no es una degeneración de la virtud; es, por el contrario, y en gran parte, su condición.

136

Uno busca un partero para sus pensamientos; otro a alguien a quien pueda ayudar a parirlos. Así nace un diálogo fructuoso.

137

En el trato de los sabios y de los artistas nos engañamos a menudo en dos sentidos opuestos: sucede que en un sabio notable descubrimos un hombre mediocre, y en un artista mediocre, a veces, un hombre muy notable.

138

Tanto en la vigilia como en el sueño comenzamos por inventar y crear a nuestro interlocutor; luego nos empeñamos en olvidarlo.

139

En la venganza y en el amor la mujer es más bárbara que el hombre.

140

Consejo en forma de adivinanza.—«¡Si quieres estar seguro de que la cadena aguante, muérdela primero!»

141

Su bajo vientre es lo que le impide al hombre considerarse como un dios.

142

La frase más púdica que he oído jamás: «*Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps*» [En el verdadero amor el alma es la que envuelve al cuerpo].

143

Nuestra vanidad desearía que aquello que hacemos mejor pasase por ser lo que más difícil de hacer nos resulta. Para explicar el origen de muchas morales.

144

Cuando una mujer tiene gusto por la ciencia, es muy frecuente que haya algo anormal en su sexualidad. La esterilidad predispone por sí misma a cierta virilidad del gusto. El hombre es, dicho sea con respeto, «el animal estéril».

145

Comparando en conjunto el hombre y la mujer, puede decirse que la mujer no tendría el genio del adorno si no poseyese también el instinto de que siempre desempeña el *segundo* papel.

146

Cuando se lucha contra monstruos hay que tener cuidado de no convertirse en monstruo uno mismo. Si hundes largo tiempo tu mirada en el abismo, el abismo acaba por penetrar en ti.

147

En una colección de antiguas novelas florentinas se lee este rasgo de ingenio confirmado por la vida: *«buona femmina e mala femmina vuol bastone»* [tanto la mujer buena como la mala precisan el palo] (Sacchetti, nov. 86).

148

Sugerir al prójimo que tenga una buena opinión de nosotros, y después creer de buena fe en esa opinión: ¿quién podría imitar a las mujeres en este alarde?

149

Lo que una época considera como malo suele ser el residuo anacrónico de lo que en otro tiempo pasaba por bueno: la herencia de un ideal anterior.

150

Alrededor de un héroe todo se convierte en tragedia; alrededor de un semidiós todo se convierte en un drama satírico; alrededor de Dios todo se convierte... ¿en qué? Tal vez en «universo».

151

No basta tener talento; hace falta también el permiso para tenerlo. ¿No es así, amigos míos?

152

«Allí donde crece el árbol del conocimiento es donde se halla el paraíso»; tal es la opinión de las serpientes más jóvenes y de las más viejas.

153

Lo que se hace por amor se hace siempre más allá del bien y del mal.

154

El espíritu de contradicción, las calaveradas, la desconfianza alegre, la ironía, son signos de salud. Toda forma de absoluto es del dominio de la patología.

155

El sentimiento de lo trágico aumenta y disminuye con la sensualidad.

156

La locura es rara en los individuos: en los grupos, en los partidos, en las naciones supone la regla de ciertas épocas.

157

El pensamiento del suicidio es un consuelo poderoso; ayuda a pasar bien más de una mala noche.

158

Nuestro instinto más poderoso, el que nos domina como un tirano, no sólo sojuzga a nuestra razón, sino también a nuestra conciencia.

159

Es cierto que hay que devolver el bien y el mal; pero ¿por qué precisamente a la persona que nos ha hecho el bien o el mal?

160

No nos gusta ya tanto nuestro conocimiento desde el momento en que lo comunicamos.

161

Los poetas no tienen el pudor de sus aventuras; las explotan.

162

«Nuestro prójimo no es nuestro vecino, sino el vecino de nuestro vecino», así piensan todas las naciones.

163

El amor saca a la luz las cualidades sublimes y ocultas del enamorado, lo que hay en él de raro y excepcional. Por eso nos engañamos tan fácilmente respecto a lo que en el enamorado es la regla.

164

Jesús decía a sus compatriotas: «La ley era para los esclavos; amad a Dios como yo lo amo, como hijo suyo. ¡Qué nos importa la moral a nosotros, hijos de Dios!».

165

En provecho de todos los partidos.—Cada pastor tiene necesidad de un carnero conductor para guiar el rebaño; de lo contrario, él mismo tendrá que hacer de carnero cuando llegue la ocasión.

166

La boca puede mentir, pero la mueca que se hace en ese momento revela, sin embargo, la verdad.

167

Entre los hombres duros la intimidad es cosa púdica, y extremadamente preciosa.

168

El cristianismo ha envenenado a Eros; éste no ha muerto en él, pero se ha convertido en un vicioso.

169

Hablar mucho de sí mismo puede ser un medio de ocultarse.

170

En el elogio hay más indiscreción que en la censura.

171

En el hombre entregado al conocimiento, la compasión parece casi risible, como las manos delicadas en un cíclope.

172

Sucede que abrazamos al primero que llega por amor a la humanidad, en vista de que no podemos abrazar a todos los hombres; pero esto es lo que no debemos hacer ver a ese primero que llega.

173

No se odia a quien se desprecia, sino al adversario a quien se estima igual o superior a uno mismo.

174

¡También vosotros, oh utilitaristas, no amáis lo útil sino como el *vehículo* de vuestras inclinaciones, y también vosotros encontráis a veces intolerable el rechinar de sus ruedas!

175

Llegamos a amar nuestro deseo, y no al objeto de este deseo.

176

La vanidad del prójimo no ofende nuestro gusto, sino cuando choca con nuestra propia vanidad.

177

Quizá nadie haya sido nunca bastante sincero para definir la «sinceridad».

178

Nos negamos a creer en las tonterías de los sabios. ¡Qué pérdida para los derechos del hombre!

179

Las consecuencias de nuestras acciones nos cogen por los cabellos, siéndoles indiferente que en el intervalo nos hayamos «corregido».

180

Hay una inocencia en la mentira que es signo de buena fe.

181

Es inhumano bendecir cuando nos maldicen.

182

La familiaridad de un hombre superior nos irrita porque no podemos devolvérsela.

183

«Lo que me anonada no es que me hayas mentido, sino que en lo sucesivo no podré creerte.»

184

Hay una insolencia en la bondad que recuerda a la malignidad.

185

«Eso me disgusta.» ¿Por qué? «Porque no estoy a su altura.» ¿Se ha dado alguna vez respuesta parecida?

QUINTA PARTE

CONTRIBUCIÓN A UNA HISTORIA NATURAL DE LA MORAL

186

En tanto que el sentimiento moral en la Europa moderna es sutil, senil, susceptible y refinado, la «ciencia moral» es aún joven, novicia, palurda y torpe. Contraste atrayente que se manifiesta a veces con evidencia en la persona de un solo y mismo moralista. En vista de lo que designa, el término «ciencia moral» es ya bastante ambicioso y contrario al *buen* gusto, que siempre tuvo preferencia por fórmulas más modestas. Sería preferible confesarlo con todo rigor: *lo que* nos seguirá faltando durante mucho tiempo aún, lo que es provisionalmente *la* única tarea legítima en este dominio, es acumular documentos, definir lógicamente y clasificar una abundancia infinita de sentimientos sutiles, de diferenciaciones entre los sentimientos y entre los valores que no cesan de reproducirse y de perecer; tal vez también podría intentarse poner en claro las formas que toman periódicamente o a menudo estas cristalizaciones vivas; todo esto para preparar una *tipología* de la moral. En verdad no se ha dado prueba hasta hoy de tanta modestia. Todos los filósofos sin excepción han asumido, con una gravedad y una tiesura que mueven a risa, una tarea mucho más elevada, mucho más pretenciosa y solemne al intentar hacer de la moral una ciencia. Pretendieron establecer los *fundamentos* de la moral, y cada uno de ellos se imaginó haberla fundamentado; en cuanto a la moral misma, se consideraba como una cosa «dada». ¡Cuánto se había alejado su estúpido orgullo de esta tarea puramente descriptiva que les parecía demasiado fría y que se abandonaba al polvo y al moho, cuando habría requerido las manos más delicadas y los sentidos más sutiles! Precisamente porque los moralistas filósofos

juzgaban someramente hechos morales, según una selección arbitraria o un compendio fortuito, por ejemplo según la moral de su medio ambiente, de su clima o de su zona, de su clase social, de su religión, de su época; porque estaban mal informados, e incluso eran poco curiosos de lo que concernía a otras naciones, a otros tiempos, a épocas pasadas, no discernían ni siquiera los verdaderos problemas de la moral, que consisten siempre en establecer una comparación entre las *diversas* morales. Por extraño que parezca, lo que más ha *faltado* a todas las «ciencias morales» es el problema mismo de la moral; ni siquiera ha habido la sospecha de que pudiera existir ahí un problema. Lo que los filósofos llamaban el «fundamento de la moral», y lo que se exigían a sí mismos bajo esta frase, no era, bien mirado, más que una forma sabia de la *creencia* ingenua en la moral reinante, un nuevo medio de *expresarla*; por consiguiente, un estado de hecho dentro de una moralidad dada, e incluso, en última instancia, una manera de negar que esta moral pudiese ser considerada como un problema. Era, en todo caso, lo contrario de un examen, de un análisis, de una puesta en duda, de una vivisección de esta creencia. Escúchese, por ejemplo, con qué candor casi venerable Schopenhauer mismo definía su tarea, y saquemos las consecuencias respecto al carácter científico de una «ciencia» cuyos últimos maestros hablan aún como los niños y las viejas. «El principio —dice Schopenhauer (*Problemas fundamentales de la moral*)—, respecto al cual todos los moralistas están *realmente* de acuerdo: *"neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva"* [no dañes a nadie, antes bien ayuda a todos en lo que puedas], es el *verdadero* principio que todos los moralistas tratan de justificar... Éste es el *verdadero* fundamento de la moral, el que se busca desde hace siglos, como se buscó la piedra filosofal.» La dificultad de fundamentar dicho principio puede ser grande, sin duda; es notorio que Schopenhauer también fracasó en ello, y cuando nos damos cuenta de cuán falso, vulgar y sentimental es este principio, en un mundo cuya esencia es la voluntad de poder, debe recordarse que Schopenhauer, aunque pesimista, propiamente tocaba la flauta todos los días después de comer; léase, si no, su biografía. Y dicho sea de pasada, un pesimista, un negador de Dios y del universo que se *detiene* ante la moral, que dice sí a la moral y que toca la flauta, que afirma la moral del *laedeneminem* [no dañes a nadie], ¿es un verdadero pesimista?

187

Aun sin querer examinar el valor de afirmaciones tales como «hay en nosotros un imperativo categórico», puede preguntarse lo que significa semejante afirmación con relación a quien la profiere. Hay morales que están destinadas a justificar a su autor a los ojos del prójimo; otras a tranquilizarlo y a reconciliarlo consigo mismo; otras le sirven para crucificarse y humillarse; otras para ejercitar su venganza, otras para ocultarse, otras para transfigurarse, para trasponerse en una esfera elevada y lejana. Tal moral permite a su autor olvidar o hacerse olvidar, total o parcialmente; más de un moralista pretende ejercer a costa de la humanidad su poder y su imaginación creadora; más de uno, y Kant tal vez sea uno de ellos, da a entender con su moral: «Lo que es respetable en mí es que sé obedecer, y no debe ser de otro modo en vosotros». En una palabra, las morales también son una *semiología de las pasiones*.

188

Toda moral es contraria al *laisser aller* [dejar ir], es una tiranía que se ejerce contra la «naturaleza» y también contra la «razón»; pero esto no es una objeción contra ella, a menos que se quiera decretar en nombre de cualquier otra moral la prohibición de toda tiranía y de toda sinrazón. Lo esencial de toda moral, lo que constituye su valor inapreciable, es que es una coacción prolongada. Para comprender el estoicismo, o Port-Royal, o el puritanismo, es preciso acordarse de que siempre por efecto de una coacción es como el lenguaje ha llegado a adquirir vigor y libertad: coacción métrica, tiranía de la rima y del ritmo. ¡Qué de trabajos se tomaron en todos los pueblos los poetas y los oradores, sin exceptuar a algunos prosistas de nuestros días, cuyo oído es de una exigencia inexorable! Todo eso «para una pura locura», como dicen los torpes utilitarios; «por servilismo a leyes arbitrarias», como dicen los anarquistas, que se jactan de mostrarse así «libres» e incluso librepensadores. Mas por extraño que esto pueda parecer, todo lo que existe y ha existido jamás sobre la tierra, en cuestión de libertad, de finura, de audacia, de ligereza y de magistral seguridad, aunque sea en el pensamiento propiamente dicho, en el arte de gobernar, de hablar o de convencer, en las bellas artes o en las mo-

rales, no ha podido florecer más que bajo la tiranía de esas «leyes arbitrarias». Y lo digo con la mayor seriedad, es muy probable que sea la sujeción lo que es la «naturaleza» y lo «natural», y *no* el *laisser aller*. Todo artista sabe por experiencia cuán lejos se halla del sentimiento del *laisser aller* cuando se halla en el estado que le es «más natural», el estado de inspiración, en que en plena libertad ordena, dispone, agencia y construye. Con qué rigor y con qué exacta precisión obedece justamente entonces a múltiples leyes, cuyo rigor y precisión serían causa de desconfianza para formularlas como conceptos; pues comparadas con estas leyes, el concepto más firme tiene algo de fluctuante, de complejo, de equívoco. Para decirlo una vez más, parece que lo esencial «en el cielo y en la tierra» sea *obedecer* largo tiempo, y siempre en *la misma* dirección; resulta de ello, acaba siempre por resultar de ello, algo por lo que vale la pena vivir: virtud, arte, música, danza, razón, espiritualidad, algo resplandeciente, refinado, loco, divino. La prolongada servidumbre del espíritu, la desconfianza y la violencia en la comunicación de los pensamientos, la disciplina que se imponía el pensador al someter sus pensamientos a una norma eclesiástica, o a una etiqueta de corte, o a los postulados de Aristóteles, la persistente voluntad del espíritu, de imponer a los hechos un esquema cristiano, de descubrir y de justificar hasta en el menor azar al Dios cristiano; todo este esfuerzo violento, arbitrario, duro, terrible y contrario a la razón se ha revelado como el medio de inculcar al espíritu europeo su vigor, su curiosidad sin freno, su agilidad. Confesemos que, al mismo tiempo, tesoros irreemplazables de fuerza y de espíritu han sido irremediablemente sofocados y destruidos, pues la «naturaleza», aquí como en todas partes, se muestra tal como es, grandiosa en su prodigalidad y en su *indiferencia*, que nos indignan, por mucha que sea su nobleza. Durante milenios los pensadores europeos no han pensado jamás más que para demostrar alguna cosa (hoy, por el contrario, todo pensador nos parece sospechoso en cuanto pretende «demostrar» algo); han sabido siempre de antemano a qué *debía* conducir su razonamiento más riguroso, como sucedió con los antiguos astrólogos de Asia, por ejemplo, o como sucede hoy con los inofensivos devotos que interpretan los acontecimientos más íntimos según la moral cristiana «a la gloria de Dios» o «para la salvación del alma». Esta tiranía, esta arbitrariedad, esta grandiosa y rigurosa estupidez han adiestrado al espíritu. Hasta parece que la esclavitud, en todas sus formas, sea el único e indispensable medio de disciplinar y de educar el espíritu. Considérense todas las morales desde este punto

de vista; lo que hay en ellas de «naturaleza» es lo que enseña a detestar el *laisser aller*, la excesiva libertad y lo que inculca la necesidad de horizontes limitados y de tareas inmediatas; es lo que enseña a *reducir las perspectivas* y, por consiguiente, a considerar la estupidez como una condición indispensable de la vida y del crecimiento. «Tú obedecerás, poco importa a quién, y por mucho tiempo; *de lo contrario*, caminarás hacia la ruina y perderás hasta el último vestigio de la estima de ti mismo.» Tal me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, que no es en verdad ni «categórico», como exigía el viejo Kant (de ahí el «de lo contrario»), ni destinado a los individuos (¡qué le importan a la naturaleza los individuos!), sino a los pueblos, a las razas, a las épocas, a las clases sociales y, ante todo, al animal «hombre» por entero, a la especie humana.

189

La ociosidad les pesa a las razas laboriosas. Por medio de un golpe maestro fue como el instinto *inglés* hizo del domingo una jornada tan santa y tan aburrida, hasta el punto de que el inglés desea inconscientemente el retorno de los días de la semana y del trabajo; el domingo se convierte en una especie de *ayuno* ingeniosamente inventado e instituido, como solía suceder en la Antigüedad (aunque en los pueblos meridionales el ayuno no haya podido consistir, evidentemente, en privarse del trabajo). Es necesario que haya diversas clases de ayuno, y en todas partes donde reina el poder de los instintos y de los hábitos corresponde al legislador insertar días intercalados en que uno de estos instintos será cargado de cadenas para que aprenda a desear de nuevo. Consideradas las cosas desde un punto de vista superior, generaciones y épocas enteras, afectadas de una forma cualquiera de fanatismo moral, parecen haber sido como estos periodos intercalados de coacción y de ayuno, durante los cuales un instinto aprende a doblar el espinazo y a someterse, pero también a *purificarse* y a *afinarse*; asimismo, ciertas sectas filosóficas (por ejemplo, el estoicismo en el seno de la atmósfera corrompida de la civilización helenística, saturada de perfumes afrodisíacos) permiten semejante interpretación. Será ya más fácil explicar en virtud de qué paradoja es precisamente durante la era cristiana de Europa, y bajo la presión de juicios de valor cristianos, en que el instinto sexual se sublimó en *amour-passion* [amor-pasión].

190

Hay algo en la moral de Platón que no pertenece propiamente a Platón, pero que, podríamos decir, se encuentra en su filosofía, a pesar de Platón: el socratismo, que en el fondo repugnaba a su naturaleza de aristócrata. «Nadie se perjudica voluntariamente; por consiguiente, el mal *(schlechte)* sólo se hace involuntariamente. Ahora bien, el malo se perjudica a sí mismo; no lo haría si supiese qué es el mal. Por consiguiente, el malo no es malo más que por error. Que lo saquen de su error y se volverá necesariamente bueno.» Esa manera de discurrir huele a *plebe*, la plebe que no considera en el acto malo más que sus consecuencias nocivas y que juzga que «es *tonto* obrar mal», puesto que identifica sin más el «bien» con «lo útil» y «lo agradable». En todo utilitarismo moral se puede diagnosticar en conjunto este mismo origen y dedicarse a olfatearlo; rara vez nos equivocaremos. Platón hizo todo lo posible para interpretar a su modo el precepto de su maestro, para introducir en él un poco de sutileza y distinción, para introducirse él mismo ante todo, él, el más audaz de todos los intérpretes, que recogió a Sócrates entero como un tema popular o un refrán hallado en la calle, para hacer variaciones infinitas e imposible: es decir, para prestarle sus propios disfraces y su propia versatilidad. Para decirlo de una manera más agradable, y parafraseando la broma homérica además, ¿qué es el Sócrates de Platón sino:

πρόσθε Πλάτων τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα

[Platón por delante. Platón por detrás y la Quimera en medio]?[8]

191

El viejo problema teológico de la «fe» y de la «ciencia», o más exactamente del instinto y de la razón, la cuestión de saber si el instinto puede juzgar las cosas con más autoridad que la razón (la cual exige juicios y actos motivados, conformes a un «porqué» y, por consiguiente,

[8] Parodia de un verso de la *Ilíada* que describe a la Quimera: «León por delante, serpiente por detrás y cabra en medio».

a un fin, a una utilidad), ese viejo problema se encarnó primero en la persona de Sócrates, y mucho tiempo antes de que el cristianismo dividiese a los espíritus. Es verdad que el talento de Sócrates, ese eminente talento dialéctico, se inclinó en un principio del lado de la razón: y en verdad, ¿qué hizo toda su vida sino reírse de la torpeza y de la incapacidad de los nobles atenienses, hombres instintivos como todos los aristócratas, y que no sabían nunca dar perfecta cuenta de los motivos de sus acciones? Pero en secreto y en su intimidad, acabó por reírse también de sí mismo: a fuerza de sondear su conciencia más refinada y su fuero interno, encontraba en sí la misma torpeza y la misma impotencia. Mas ¿por qué se decía a sí mismo renunciar a los instintos por eso? A los instintos y a la razón hay que ayudarlos, para adiestrarlos; hay que obedecer a los instintos, pero persuadir a la razón para que los apoye con buenos argumentos. Tal fue, en verdad, la *doblez* de aquel gran y misterioso ironista. Redujo a su conciencia a contentarse con una especie de engaño voluntario: en el fondo, había puesto a la luz el carácter irracional de los juicios morales. Platón, más inocente en estas materias, y desprovisto de toda socarronería plebeya, quiso persuadirse a sí mismo con todas sus fuerzas —y rebasaban con mucho a las de sus predecesores— de que la razón y el instinto tienden espontáneamente al *mismo fin*, al bien, a «Dios». Desde Platón, teólogos y filósofos han seguido la misma vía: es decir, que en materia de moral el instinto, o como dicen los cristianos, la «fe», o como digo yo, el «rebaño», ha triunfado hasta hoy. Habría que hacer una excepción con Descartes, padre del racionalismo (y, por consiguiente, abuelo de la Revolución), que no reconocía autoridad más que a la razón: pero la razón no es más que un instrumento, y Descartes era superficial.

192

Si se sigue todo el curso de la historia de una ciencia particular, se podrá descubrir en su evolución una línea general que ayudará a comprender los fenómenos más antiguos y más generales del «saber» y del «conocer». Tanto en un caso como en otro, lo que se desarrolla en primer lugar son las hipótesis prematuras, las ficciones, la estúpida buena voluntad de «creer», la falta de desconfianza y de paciencia; nuestros sentidos no aprenden sino tarde, y jamás aprenden por completo a ser los órganos sutiles, fieles y prudentes del conocimiento.

A nuestro ojo le resulta más fácil reproducir, a una excitación dada, una imagen ya producida a menudo, que retener lo que hay de novedad y diferencia en una impresión; para esto sería preciso más fuerza, más «moralidad». Oír sonidos nuevos es penoso y difícil para el oído; comprendemos mal una lengua extranjera, involuntariamente intentamos transformar los sonidos oídos en palabras que nos parecen más familiares e íntimas. Así es como el alemán de antaño hizo de *arcubalista* la palabra *Armbrust* [ballesta]. Nos sentimos hostiles y más dispuestos a toda novedad; y, además, en los fenómenos sensoriales «más sencillos» *reinan* ya las pasiones de temor, de amor y de odio, incluyendo la pasión pasiva de pereza. Así como un lector no lee todas las palabras, y menos aún todas las sílabas de una página —de veinte palabras capta cuatro o cinco al azar y «adivina» el sentido que presupone deben proporcionarle—, del mismo modo no vemos un árbol de una manera exacta y en su totalidad, con sus hojas, sus ramas, su color y su forma; nos es mucho más fácil imaginar aproximadamente un árbol... En presencia de los acontecimientos más extraños, obramos también del mismo modo: sin darnos cuenta, nos imaginamos gran parte del acontecimiento, y *no* parece posible que dejemos de «inventar» gran parte de lo que vemos. Todo esto quiere decir que, radicalmente y desde siempre, estamos *habituados a mentir*. O para decirlo de una manera más virtuosa e hipócrita, y por tanto más agradable: somos mucho más artistas de lo que creemos. En el transcurso de una conversación animada acontece que veo la figura de mi interlocutor según el pensamiento que expresa o que yo creo haber despertado en él, se dibuja con una nitidez y una precisión de detalle que rebasan con mucho mi agudeza visual; por consiguiente, el juego delicado de los músculos y la expresión de la mirada *deben* haber sido inventados por mí. Es probable que la persona en cuestión tuviese otra expresión cualquiera, o que no tuviese ninguna.

193

Quidquid luce fuit, tenebris agit [lo que estuvo en la luz actúa en las tinieblas]; pero también lo contrario es verdad. Lo que vivimos en sueños, siempre que el sueño se repita con frecuencia, acaba por formar parte del curso general de nuestra alma, con la misma razón que las cosas «realmente» vividas. El sueño nos enriquece o nos empobrece, nos añade o nos arranca una necesidad, y, finalmente, en pleno día,

incluso en los momentos de suprema y magnífica lucidez en que nuestro espíritu está más despierto, nos sentimos un poco gobernados por los hábitos de nuestros sueños. Supongamos que un individuo haya soñado con mucha frecuencia que volaba, y que haya acabado por creer que puede y sabe volar, que no sólo es un privilegio suyo, sino también su dicha más personal y envidiable: este individuo, que cree poder realizar con un ligero impulso toda clase de curvas y vueltas, que conoce la sensación de yo no sé qué ligereza divina, que cree poder «subir» sin esfuerzo ni tensión, «descender» sin relajarse ni rebajarse, puesto que es extraño a la *gravedad*, este individuo que conoce en sueño tales aventuras y hábitos, ¿cómo no habría de dar a la palabra «felicidad», incluso en estado de vigilia, una coloración y una significación distintas? ¿Cómo no habría de desear *de otro modo* la felicidad? Comparado con este «vuelo», el «impulso» de que hablan los poetas deberá parecerle demasiado terrestre, demasiado voluntario, demasiado «pesado».

194

La diferencia entre los hombres no se manifiesta solamente en la diversidad de sus juicios de valor, en el hecho de que deseen bienes diferentes y de que estén en desacuerdo sobre su grado de valor, sobre la jerarquía a establecer entre los bienes reconocidos por ellos: esta diferencia se revela más aún en lo que llaman la *propiedad*, la *posesión* de una cosa. Si se trata de una mujer, por ejemplo, un hombre modesto considerará como un signo de propiedad suficiente y satisfactorio el hecho de poder disponer de su cuerpo y de gozar de él. Otro, más desconfiado y exigente, verá lo que semejante posesión «tiene de incierto», de puramente aparente, y exigirá pruebas más sutiles; querrá saber, ante todo, si la mujer no sólo se entrega a él, sino también si renuncia a lo que tiene o a lo que desea tener; solamente entonces cree «poseerla». Pero un tercero irá más lejos en su desconfianza y en su voluntad de posesión; se preguntará si la mujer que ha abandonado todo por amor a él no lo hace por un fantasma de sí mismo; exigirá ser conocido a fondo, antes de creerse verdaderamente amado; se atreverá a dejarse adivinar. Para sentir que la mujer amada le pertenece por entero, desea que ésta no se equivoque respecto a él. Solamente entonces creerá poseerla, cuando ella lo ame tanto por su satanismo, por su rapacidad oculta, como por su bon-

dad, su paciencia y sus cualidades espirituales. Uno deseará poseer a una nación, y todos los ardides a este efecto le serán buenos, tanto los de un Cagliostro como los de un Catilina. Otro, más refinado en su deseo de posesión, se dirá que «no hay que engañar cuando se quiere poseer», se irrita y se impacienta ante la idea de que es una máscara de su persona lo que reina en el corazón del pueblo. «Por consiguiente, es preciso que yo me *haga* conocer y, ante todo, que me conozca a mí mismo.» Entre los hombres caritativos y benévolos se descubre casi invariablemente este burdo ardid que comienza por acomodar a su voluntad a aquel a quien se quiere socorrer; dicen, por ejemplo, que «merece» ser ayudado, que es precisamente de *su* ayuda de lo que tiene necesidad, y que se mostrará sin duda profundamente agradecido, ligado, sometido, como respuesta al menor apoyo; con tales ideas es como disponen de los necesitados como de una propiedad, del mismo modo que es por deseo de poseer por lo que se muestran benévolos y caritativos. Estos bienhechores se muestran celosos si se les contraría o si se les precede en su acción caritativa.

Los padres, sin quererlo, hacen de sus hijos algo semejante a ellos: a esto lo llaman «educarlos». Ninguna madre duda, en el fondo de su corazón, de que el hijo que ha traído al mundo sea de su propiedad; ningún padre rehúsa el derecho de imponerle sus concepciones y *sus* juicios de valor. Antiguamente se hallaba incluso legítimo que los padres dispusiesen a su voluntad de la vida o de la muerte del recién nacido (por ejemplo, entre los antiguos germanos). Y como el padre, incluso hoy, el educador, la clase social, el sacerdote, el soberano ven en cada nuevo ser humano la ocasión de apropiarse sin escrúpulo de un nuevo objeto. De donde se sigue que...

195

Los judíos —«pueblo nacido para la esclavitud», como dijo Tácito y toda la Antigüedad con él: «pueblo elegido entre todos los pueblos», como dicen ellos mismos y lo creen— han realizado esa milagrosa inversión de valores que ha dado a la vida terrestre durante algunos milenios un nuevo y peligroso atractivo. Sus profetas han fundido en una sola definición al «rico», al «impío», al «malvado», al «violento», al «sensual», y por primera vez han marcado de infamia la palabra «mundo». En esta inversión de valores (que ha hecho también de la palabra «pobre» el sinónimo de «santo» y de «amigo») es donde re-

side la importancia del pueblo judío; con él comienza *en moral la insurrección de los esclavos*.

196

Se puede *inferir* que existen en las proximidades del Sol innumerables cuerpos opacos que no veremos jamás. Dicho sea entre nosotros, esto es un símbolo, y un moralista psicólogo no descifra lo que está escrito en las estrellas sino como un lenguaje de símbolos y de signos, que permite callar muchas cosas.

197

Nos equivocaremos profundamente sobre la bestia de presa y sobre el hombre de presa (por ejemplo, César Borgia); desconoceremos la «naturaleza» mientras busquemos aún yo no sé qué germen «mórbido» en el fondo de esos seres robustos como las fieras y los vegetales de los trópicos, o incluso yo no sé qué «infierno» interior. Y, sin embargo, esto es lo que han hecho casi todos los moralistas. Parece como si reinase entre los moralistas el odio a la selva virgen y a los climas tropicales, y como si hubiese que desacreditar a toda costa al «hombre tropical» presentándolo como una forma mórbida y degenerada del hombre, o como si fuera su propio infierno y su propio tormento. ¿Y todo esto por qué? ¿Acaso en provecho de las «zonas templadas»? ¿De los hombres moderados, de los hombres «morales», de los mediocres? Esto puede servir como título al capítulo de «la moral del miedo».

198

Todas esas morales que se dirigen al individuo para hacer su «felicidad», como suele decirse, ¿qué son sino compromisos con el *peligro* que amenaza a la persona dentro de sí misma, recetas contra sus pasiones, contra sus buenas y malas inclinaciones, cuando tienden a dominar y a mandar como amos; astucias, pequeños y grandes ardides que huelen a remedios caseros? Todas afectan formas barrocas y absurdas porque se dirigen a «todos» y generalizan allí donde habría que generalizar. Todas se expresan de una forma absoluta, se consi-

deran absolutas; a todas les falta no sólo ser sazonadas con un único grano de sal, sino para ser soportables y a veces incluso seductoras es preciso que tomen un sabor a especias y comiencen a despedir un olor peligroso, con preferencia al del «otro mundo». Todo esto, intelectualmente, no vale gran cosa, y está muy lejos de ser «ciencia», y menos aún «sabiduría», pero lo repetiré una y otra vez, es astucia, astucia y astucia, mezclada con tontería, tontería y tontería, ya se trate de la frialdad marmórea y de la impasibilidad que los estoicos recomendaban y empleaban como un antídoto contra la locura incendiaria de las pasiones, o bien de esa renuncia a las risas y a los llantos preconizada por Spinoza, así como su prescripción tan ingenua de destruir las pasiones por medio del análisis y de la disección. O bien intentamos reducir las pasiones a un grado de mediocridad que las haga inofensivas y permita satisfacerlas sin peligro; es el aristotelismo de la moral. O también la moral consiste en gozar de las pasiones diluyéndolas, sublimándolas de modo arbitrario, gracias al simbolismo del arte; es entonces la música, o el amor a Dios y el amor al prójimo por amor a Dios, pues las pasiones han hallado derecho de ciudadanía en la religión, a condición de que... O se acaba por llegar a ese abandono complaciente y jovial a las pasiones que enseñaron Hafis y Goethe, a esa manera atrevida de soltarles las riendas, a esa *licentia morum* [licencia de las costumbres] espiritual y corporal permitida en casos excepcionales a esos viejos alegres y ebrios, llenos de sabiduría, en quienes «eso ya no tiene consecuencias». Y esto también serviría para el capítulo de la «moral del miedo».

199

Si es cierto que en todos los tiempos, desde que hay hombres, ha habido también rebaños humanos (cofradías sexuales, comunidades, tribus, naciones, iglesias, Estados), y siempre un gran número de hombres que obedecían a un pequeño número de jefes. Si, por consiguiente, la obediencia ha sido lo que mejor y durante más largo tiempo se ha ejercitado y cultivado entre los hombres, es lógico suponer que en la regla cada uno de nosotros posee en sí la necesidad innata de obedecer, como una especie de *conciencia formal* que ordena: «Harás esto, sin discutir; te abstendrás de esto, sin discutir»; en una palabra, es un «tú harás». Esta necesidad *(Bedürfniss)* trata de satisfacerse y concretarse; se tasa su ración según su fuerza, su impaciencia y su tensión, sin elegir

demasiado, como apetito grosero que es, y acepta todo lo que le soplen al oído los que le mandan, ya sean padres, maestros, leyes, prejuicios sociales, opinión pública. Si la evolución humana es tan extremadamente limitada, vacilante, lenta, a menudo tan regresiva y sin salir del atolladero, es porque el instinto gregario de la obediencia es el que se hereda más fácilmente y el que prospera a costa del arte de mandar. Supongamos ese instinto llevado hasta sus últimos excesos: no habría ya nadie para mandar ni para vivir independiente; los que tuviesen esos gustos se sentirían atormentados en su conciencia y tendrían necesidad de algún pretexto ilusorio para poder mandar aún. Se imaginarían, por ejemplo, que no hacen más que obedecer. Este estado de cosas es el de la Europa moderna, y yo lo llamo la tartufería de los dirigentes. Para imponer silencio a su conciencia se hacen pasar por los ejecutores de mandatos antiguos y supremos (los de los antepasados, los de la Constitución, los del derecho, los de las leyes o incluso los de Dios), o recogen de la mentalidad del rebaño fórmulas gregarias y se ofrecen, por ejemplo, como «el primer servidor del Estado» o como «el instrumento del bien público». Por otra parte, el hombre gregario pretende ser hoy en Europa la única especie de hombre autorizado, y glorifica sus propias cualidades de ser dócil, conciliador y útil al rebaño, como si las únicas virtudes realmente humanas fuesen el sentido social, la benevolencia, la consideración, el gusto por el trabajo, la moderación, la modestia, la indulgencia, la compasión. Pero en todos los casos en que es imposible pasarse sin jefes y sin carneros conductores se las ingenian en nuestros días para reemplazar a los dirigentes por un pequeño grupo de hombres inteligentes del tipo gregario. Éste es, entre otros, el origen de todas las Constituciones representativas. ¡Qué bienestar, a pesar de todo, para estos europeos gregarios, qué alivio de un yugo que se hace intolerable, como la aparición de un amo absoluto! El efecto que produjo el advenimiento de Napoleón fue su último gran ejemplo. Casi se podría decir que la historia de sus repercusiones constituye la historia de la dicha más alta que se haya realizado en este siglo, en virtud del hecho de los hombres de valor que ha suscitado y de los instantes en que alcanzó sus más preciosos logros.

200

El hombre de las épocas de descomposición y de la mezcolanza desordenada lleva en su carne la herencia de una ascendencia híbrida,

es decir, instintos y normas de valor contradictorios, y a menudo más que contradictorios, en lucha constante sin que le dejen punto de reposo. Este hombre de civilizaciones tardías y de aspiraciones intelectuales rotas es a menudo un ser demasiado débil; su deseo más profundo es que la guerra que se libra en él tenga fin algún día. Conforme a una medicina y a una mentalidad lenitivas (por ejemplo, epicúreas o cristianas), la felicidad le parecerá sobre todo como la felicidad de poder saborear el reposo, la paz, la saciedad, de sentirse reconciliado consigo mismo en el «sábado de los sábados», para decirlo como el retórico san Agustín, que era un hombre de esta casta. Pero si el conflicto y la guerra son para otras naturalezas un encanto y un estímulo más; si, por otra parte, a la herencia y a la educación se añaden instintos poderosos e intransigentes, con su consumada maestría y su arte sutil para hacerse la guerra a sí mismo, es decir, la facultad de dominarse y de engañarse a sí mismo, entonces nacen esos hombres prodigiosos, incomprensibles, insondables, esos hombres enigmáticos, predestinados a vencer y a seducir, cuyas más bellas expresiones son Alcibíades y César (y añadiría de buena el nombre de Federico II de Hohenstaufen, ese *primer* europeo, a mi juicio, y entre los artistas tal vez a Leonardo da Vinci). Aparecen precisamente en las épocas en que el tipo opuesto, más débil, se adelanta al primer plano con su aspiración al reposo. Los dos tipos son solidarios y proceden de las mismas causas.

201

Mientras el utilitarismo de las evaluaciones morales permanezca subordinado tan sólo a la utilidad del rebaño; mientras la mirada siga fija únicamente en la conservación de la comunidad; mientras se tenga por inmoral, precisa y exclusivamente, lo que parece amenazar la supervivencia de la colectividad, no puede haber moral del «amor al prójimo». Aunque existía ya en esa época una práctica limitada y constante de pequeñas consideraciones, de compasión, de equidad, de dulzura, de ayuda recíproca; aunque en ese estadio de la sociedad se muestran ya activos todos los instintos que se designarán después con el nombre honorífico de «virtudes» y que acabarán por confundirse casi con la noción de la «moralidad», no correspondía, sin embargo, aún al dominio de los juicios de valor, estaban todavía al *margen de la moral*. En la época romana más floreciente, por ejemplo, un

acto caritativo no se calificaba aún ni de bueno ni de malo, ni de moral ni de inmoral; y aun cuando se lo alabase, su elogio era concedido con una especie de menosprecio involuntario en cuanto se comparaba esta acción con otra que sirviese a los intereses de la colectividad, de la *res publica* [cosa pública]. En resumen, el «amor al prójimo» es casi siempre cosa secundaria, convencional por una parte, y algo casi arbitrario si se lo compara con el *temor al prójimo*. Tan pronto como la estructura de la sociedad parece bien asentada y al abrigo de peligros exteriores, ese temor al prójimo abre a los juicios morales nuevas perspectivas. Instintos fuertes y peligrosos, tales como el espíritu de aventura, la loca temeridad, el rencor, la astucia, la rapacidad, el deseo de dominar eran hasta entonces no sólo respetados —claro es que bajo otros nombres—, sino obligatoriamente cultivados y seleccionados, porque constantemente se tenía necesidad de ellos contra los enemigos de la colectividad en los momentos de peligro; estos instintos se consideran como doblemente peligrosos ahora que ya no tienen canales de derivación, y poco a poco se los llega a infamar como inmorales y se los abandona a la calumnia. Entonces los instintos y las inclinaciones contrarias se consideran honrosos en la moral, y el instinto del rebaño saca progresivamente sus consecuencias. Saber si una opinión, un estado, una pasión, un deseo, un don natural contienen pocos o muchos elementos peligrosos para la colectividad, peligrosos para la igualdad, tal es en lo sucesivo el criterio en moral. También aquí el temor es el origen de la moral. Los instintos más elevados y más fuertes, en sus estallidos apasionados, arrastran al individuo mucho más allá y por encima de la mediocridad y de la bajeza del instinto gregario; dan un golpe fatal al amor propio de la colectividad, le arrebatan su fe en sí misma, se la quebrantan en cierto modo; por eso se dedican sobre todo a infamar y a calumniar esos instintos a más y mejor. La intelectualidad libre y superior, la decisión de estar solo, la gran razón, aparecen ya como peligros; todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño, todo lo que mete miedo al prójimo se llamará en adelante *malvado (böse)*; el espíritu tolerante, modesto, sumiso, respetuoso con la igualdad, con la *mediocridad* de los deseos reciben epítetos y honores morales. Se establece, por último, un estado duradero de paz, se tiene cada vez menos ocasión y necesidad de formar caracteres hechos al rigor y a la dureza; una actitud de arrogancia altanera, de severidad aristocrática, el placer de no depender más que de sí mismo parecerán casi ofensivos y despertarán la desconfianza; el «cordero» y, más aún, la «oveja», ganarán

en consideración. En la historia de la sociedad hay un punto de delicuescencia y de debilidad enfermiza en que la sociedad misma toma partido por quien la perjudica, por el *criminal*, y esto sería y honradamente. Castigar le parece en cierta medida injusto, o al menos la idea del «castigo», la «obligación de castigar» la hacen sufrir, le dan miedo. «¿No basta con poner al criminal en condiciones de que no cause daño? ¿Para qué castigar además? Castigar es una cosa terrible.» Al plantear así el problema es como la moral gregaria, la moral del miedo, saca sus últimas consecuencias. Si se pudiese suprimir el peligro causa de este temor, se habría suprimido al mismo tiempo esta moral; ya no sería necesaria, *ella misma no se creería* ya necesaria. Si escudriñamos la conciencia del europeo de nuestros días, sacaremos siempre de sus mil repliegues y de sus mil escondrijos el mismo imperativo, el de la timidez del rebaño. «No queremos que, por fin, un día no haya *ya nada que temer*.» Un día, después... la voluntad y el camino que conducen a *ese estado* se llama hoy día, en toda Europa, «progreso».

202

Repitamos enseguida, una vez más, lo que ya hemos dicho mil veces, pues esta verdad —*nuestras* verdades— apenas hallan aún oídos complacientes. Sabemos, por lo demás, cuán descortés es incluir al hombre en general, crudamente y sin parábola, entre los animales. Y ciertamente no se está lejos de cometer un crimen al emplear constantemente, hablando de los defensores de las «ideas modernas», las expresiones de «rebaño», «instintos gregarios» y otras parecidas. ¡Pero qué le vamos a hacer! No podemos proceder de otra manera, pues ésa es nuestra verdad nueva. Hemos constatado que en todos los países de Europa, y en los países en que predomina la influencia europea, estamos de acuerdo sobre lo esencial de los principales juicios morales. Visiblemente *sabemos* en Europa lo que Sócrates confesaba no saber y lo que la famosa serpiente de antaño había prometido enseñar: «sabemos» hoy lo que es el bien y el mal. Lo que no dejamos de repetir con insistencia parecerá, pues, duro de oír y difícil de comprender; es decir, que lo que se cree saber, lo que se glorifica y se aprueba concediéndose alabanza o censura, es el instinto del animal de rebaño llamado hombre; este instinto es el que ha hecho y sigue haciendo irrupción hasta imponerse y dominar sobre los demás instintos, según un proceso de aproximación y de asimilación fisiológica

crecientes, lo que es un síntoma. *La moral es hoy día en Europa una moral de rebaño*. No es, pues, a nuestro juicio, más que *una* variedad de moral humana que deja o debería dejar como posibles al lado de ella a una infinidad de morales, y de morales muy *superiores*. Pero esta moral se defiende con todas sus fuerzas contra tal «posibilidad», contra semejante «deber ser». Y dice con terquedad inexorable: «¡Yo soy la moral, y no hay moral fuera de mí!». Además, con ayuda de una religión que se ha mostrado dócil y lisonjera con los últimos deseos del rebaño, las cosas han llegado al punto de que encontramos hasta en las instituciones políticas y sociales la expresión cada vez más evidente de esta moral: el movimiento *democrático* es el heredero del movimiento cristiano. Pero este *tempo* [ritmo] es aún demasiado lento y amodorrado para los más impacientes, los enfermos y los intoxicados de ese instinto: eso es lo que prueban los aullidos cada vez más furiosos, ese rechinar de dientes cada vez menos sofocado de esos perros anarquistas que vagan a través de las calles de la civilización europea: parecen estar en conflicto con los demócratas apacibles y laboriosos y con los ideólogos revolucionarios, más aún con los burdos filosofastros y los iluminados sectarios que llevan el nombre de socialistas y quieren la «sociedad libre»; pero, en el fondo, todos están de acuerdo en el odio instintivo y radical contra toda otra forma de sociedad que no sea la del rebaño *autónomo* (llegando hasta rechazar las ideas de «señor» y de «servidor»; *ni dieu ni maître* [ni Dios, ni amo], dice un eslogan socialista); todos de acuerdo en la resistencia obstinada a toda prerrogativa individual, a *todo* derecho de preferencia (es decir, a toda especie de derecho, pues si todos son iguales, nadie tiene necesidad de «derechos»); todos de acuerdo en la desconfianza respecto a la justicia penal (como si fuese una violencia contra los más débiles, una injusticia hacia un estado de hecho que resulta *necesariamente* de todo el estado social anterior); pero todos de acuerdo también en la religión de la piedad, de la compasión para todo lo que siente, vive, padece, desde el animal hasta «Dios» —la extravagancia de la «piedad para con Dios» corresponde a una época democrática—; todos de acuerdo en la impaciencia chillona de su piedad, en el odio mortal a todo sufrimiento, en la incapacidad casi femenina de ver sufrir, de *hacer* sufrir; de acuerdo en el involuntario oscurecimiento, en el involuntario afeminamiento que parece extender por Europa la amenaza de un nuevo budismo; de acuerdo en su creencia en la moral de la piedad *universal*, como si ésta fuese la moral en sí, la cima de la humanidad, la cumbre al fin *alcanzada*, la única esperanza

del porvenir, el consuelo del presente, la gran redención de los pecados pasados; todos de acuerdo en la fe, en la colectividad *redentora*, por consiguiente, en su fe en el rebaño, es decir, en ellos mismos...

203

Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde *pondremos* nuestra esperanza? En los *nuevos filósofos* —no tenemos opción—. En espíritus bastante vigorosos y originales para tomar la iniciativa de evaluaciones opuestas y para transvalorar, para derribar los «valores eternos». Nosotros esperamos precursores, los hombres del porvenir que desde ahora remacharán la cadena y apretarán el nudo, que forzarán la voluntad de miles de años para emprender nuevas vías. Será preciso enseñar al hombre a comprender que el porvenir del hombre está en su *voluntad*, que este porvenir depende de un deseo humano; será preciso preparar grandes empresas, grandes experiencias colectivas de disciplina y de selección, si se quiere poner fin a esta espantosa dominación del absurdo y del azar que ha llevado hasta ahora el nombre de «historia»: la fórmula absurda de las «mayorías» no es más que su forma más reciente. Para realizar esto será preciso un día una especie nueva de filósofos y de jefes, cuya imagen hará empalidecer y encogerse a todos los espíritus ocultos, temibles y benévolos que ha habido hasta ahora en la tierra. La imagen de estos jefes es lo que nos obsesiona. ¿Puedo decirlo en voz alta, oh espíritus libres? Ya sea crear, ya sea utilizar las circunstancias que los hagan nacer, descubrir los caminos, imaginar las pruebas que puedan conducir a un alma a ese grado de elevación y nobleza en que sienta la *obligación* de asumir esta tarea nueva: trastocar los valores, forjar a golpes de martillo una conciencia, templar el corazón como si fuese acero para hacerlo capaz de soportar el *peso* de semejante responsabilidad; sentir la necesidad de jefes semejantes, evocar el riesgo terrible que se corría si estos guías pudiesen fallar, fracasar o degenerar: éstos son *nuestros* cuidados y nuestras tristezas propias, vosotros lo sabéis bien, espíritus libres. Éstos son los pensamientos pesados y lejanos y las tormentas que pasan por el cielo de *nuestra* vida. Hay pocos dolores más punzantes que el de haber visto una vez, el de haber adivina-

do, presentido, cómo un hombre superior se ha desviado de su vida y ha caído; pero cuando se tiene el gran sentido del peligro total, del peligro universal, que sería el de que «el hombre» mismo *degenerase*; cuando se ha reconocido, como nosotros, el azar prodigioso que hasta hoy ha representado el porvenir humano —un juego en el que no interviene ninguna mano, ni siquiera el «dedo de Dios»—; cuando se adivina la fatalidad oculta bajo la estúpida inconsciencia y la ciega credulidad de las «ideas modernas», más aún en toda moral europea y cristiana, se sufre entonces una ansiedad no parecida a ninguna otra; se percibe, en efecto, de *una ojeada* todo lo que aún se podría *sacar del hombre* reuniendo y concentrando de manera favorable sus fuerzas y sus tareas; se tiene la plena conciencia de que el hombre no ha agotado todavía sus posibilidades más nobles; se sabe cuántas veces ya el tipo humano se ha encontrado frente a decisivas y misteriosas encrucijadas; se sabe mejor aún, y es el recuerdo más doloroso, contra qué realidades extremas se ha estrellado generalmente en su evolución un hombre de primer rango, cómo se ha estrellado, desfallecido y abismado. Esta *degeneración global de la humanidad*, que la conduce al nivel del perfecto animal de rebaño en el que los palurdos y los imbéciles del socialismo reconocen su ideal, «el hombre del porvenir», o, como ellos dicen, la «sociedad libre», la reducción del hombre al formato del animálculo de derechos iguales, de pretensiones iguales, ¡todo eso es *posible*, sin duda! Quienquiera que haya reflexionado en esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, conoce un asco más que los demás hombres, y quizá también una *tarea* nueva.

SEXTA PARTE

NOSOTROS LOS SABIOS

204

A riesgo de que el gusto de moralizar se revele aquí como lo que siempre ha sido —la necesidad imprudente de *montrer ses plaies* [mostrar sus llagas], como decía Balzac—, me atreveré a tomar aquí posición contra la inconveniente y perniciosa desnivelación que amenaza establecerse, sin que nos demos cuenta de ello y como inconscientemente, entre la ciencia y la filosofía. Valido de su *experiencia* —experiencia significa siempre, ¿no es verdad?, una experiencia enojosa— se debe tener el derecho de decir su palabra en esta importante cuestión de precedencia; así, se estará seguro de no hablar como los ciegos de los colores, o como los artistas y las mujeres *contra* la ciencia. «¡Ah, esa maldita ciencia, que ve siempre el *fondo* de las cosas!», suspiran en ellos el instinto y el pudor. Una de las consecuencias más sutiles de la naturaleza y de los extravíos del pensamiento democrático es que el sabio proclamó su independencia, su emancipación con respecto a la filosofía; la vanagloria del sabio, su presunción están hoy en plena floración, en su más hermosa primavera, lo que no quiere decir que este incienso que se otorga a sí mismo huela bien. «¡Basta ya de amos!», grita también el espíritu populachero; y ahora que la ciencia ha logrado defenderse de la teología, de la que fue durante mucho tiempo la «sierva», se esfuerza, llena de insolencia y arrogancia, por imponer leyes a la filosofía y desempeñar a su vez el papel de «amo», ¿qué digo?, el de *filósofo*. Mi memoria, una memoria de hombre de ciencia, con vuestro permiso, está hinchada hasta reventar de orgullosas ingenuidades que he oído de boca de jóvenes biólogos y de viejos médicos respecto a la filosofía y a los filósofos; por no hablar de los más eruditos y vanidosos de todos los sabios, los filólogos y los pedagogos, que

poseen estas dos cualidades por gracia de su profesión. Unas veces es el especialista y el hombre de horizontes ilimitados quienes se alzan contra toda especie de vocación o de talento de síntesis; otras es el trabajador laborioso que percibe en el alma del filósofo como un perfume de *otium* [ocio] y de lujo aristocrático por el que se siente lesionado y rebajado. Unas veces es el daltonismo del utilitarista que no ve en la filosofía más que una sucesión de sistemas *refutados* y un derroche escandaloso que no «aprovecha» a nadie. Otras temían hallarse en presencia de un misticismo disfrazado y de una invasión en las fronteras del conocimiento. Además, el menosprecio de ciertos filósofos se ha extendido involuntariamente a toda la filosofía. En fin, muy a menudo descubrí en los jóvenes sabios, bajo su desdén altivo de la filosofía, la influencia perniciosa de un filósofo a quienes habían renunciado a seguir en su conjunto, sin sustraerse por ello a la influencia de sus juicios peyorativos respecto a los demás filósofos, siendo el resultado una hostilidad general a toda clase de filosofía; tal es, me parece, la influencia de Schopenhauer en la nueva Alemania; por su furor ininteligente contra Hegel, llegó a cortar todos los lazos entre los jóvenes alemanes y la cultura alemana que, bien examinada, había sido una cima del *sentido histórico*, exaltado hasta una clarividencia profética. Pero sobre este punto, Schopenhauer mismo era de una indigencia que confinaba con el genio, sin tener nada de receptivo, nada de alemán. Por lo demás, en su conjunto, son tal vez, y ante todo, los aspectos humanos, demasiado humanos, es decir, la miseria de la filosofía moderna misma, lo que haya arruinado más por completo el respeto debido a la filosofía, abriendo las puertas al instinto de las masas. Convengamos, sin embargo, en que el genio de un Heráclito, de un Platón, de un Empédocles y de tantos otros soberanos y espléndidos solitarios del espíritu es de lo que carece en gran medida nuestro mundo contemporáneo; confesemos que en presencia de tales representantes de la filosofía que la moda, en nuestros días, extrae de las capas inferiores de la sociedad para llevarlas al pináculo y despeñarlos después, como, por ejemplo, los dos leones de Berlín, el anarquista Eugen Dühring y el amalgamista Eduard von Hartmann,[9] nos damos cuenta hasta qué punto un buen hombre de ciencia tiene *razón* al creerse de mejor clase y origen. La opinión de estos filósofos de mez-

[9] Eugen Dühring (1833-1921), filósofo materialista, economista, anticristiano y antisemita, a quien Nietzsche despreciaba. Contra él escribió Federico Engels su famosa obra *El Anti-Dühring*.

colanza, que se intitulan «realistas» o «positivistas», es capaz de despertar en un sabio joven y ambicioso una desconfianza peligrosa; estos «filósofos» son, todo lo más, sabios y especialistas ellos mismos, eso salta a la vista; son todos vencidos que han sido *reducidos* a la obediencia de la ciencia; son espíritus que apenas han exigido de ellos mismos algo más y mejor, sin tener el derecho de pretender ese «más» ni la responsabilidad que implica, y que ahora, honrados, llenos de rabia concentrada y de rencor, manifiestan por medio de sus palabras y de sus actos que no *creen ya* en la misión soberana ni en la soberanía de la filosofía. ¿Y cómo podría ser de otro modo? La ciencia en nuestros días es floreciente y lleva en su rostro la expresión de una conciencia satisfecha. Por el contrario, la filosofía moderna ha empalidecido poco a poco, y lo que subsiste de ella hoy suscita la desconfianza y la hostilidad, por no decir la burla y la compasión. La filosofía reducida a la «teoría del conocimiento», hace de ella una tímida teoría de la *Epochistik*[19] y una doctrina de la abstención sistemática, una filosofía que no se atreve a franquear su propio umbral y que lleva su escrúpulo hasta prohibirse la entrada; es una filosofía desfalleciente, un fin, una agonía, algo que da compasión. ¿Cómo semejante filosofía podría *dominar*?

205

Los peligros que amenazan el desarrollo del filósofo se han multiplicado hasta el punto de hacernos dudar de que tal fruto pueda llegar a la madurez. La extensión de la ciencia, la complicación de su edificio, se ha acrecentado; al mismo tiempo se ha acrecentado para el filósofo la tentación de abandonarse al curso de su aprendizaje o de permanecer fijo en su punto o «especializarse» en cierto modo. Por consiguiente, no llega jamás a la cima que le permitiría dominar un vasto horizonte y abarcar con una mirada todo lo que se encuentra *por debajo de él*. O bien llega demasiado tarde, cuando su juventud y su pleno vigor han pasado, después de haber perdido su inte-

Eduard von Hartmann (1842-1906), el filósofo de lo inconsciente, en lo que «amalgamó» a Hegel (el espíritu), Schelling (el inconsciente) y Schopenhauer (la voluntad).

[19] La palabra *Epochistik* parece haber sido creada por Nietzsche, a partir de la palabra griega ἐποχή, que significa detención, puesta en suspenso, duda.

gridad, su finura, su pureza, de modo que sus opiniones de conjunto, sus juicios no tienen ya gran significación. La sutileza de su conciencia intelectual es tal vez lo que le hace vacilar y detenerse en su camino; teme la seducción del diletantismo. Teme multiplicar sus tentáculos y sus antenas, sabe muy bien que quien ha perdido el respeto de sí mismo no es ya un jefe en el dominio del conocimiento, a menos que consienta convertirse en un gran comediante, en un Cagliostro de la filosofía, en un encantador en el dominio intelectual, es decir, en un seductor. Después de todo, es cuestión de gusto, si no de conciencia. Y para aumentar las dificultades propias de los filósofos, se exige a sí mismo, además, un juicio categórico, no sobre las ciencias, sino sobre la vida y el valor de la misma; se persuade difícilmente de que exista el derecho e incluso el deber de exigir este juicio, y sólo después de muchas vacilaciones, dudas y reticencias, a través de las aventuras más diversas, y, tal vez, más conturbadoras y destructoras, es como llega a conquistar su derecho y su fe. En efecto, la muchedumbre ha desconocido durante mucho tiempo al filósofo, lo ha confundido con el hombre de ciencia y el sabio ideal, o con el místico exaltado que, libertado de la moral, apartado del mundo, se embriaga de Dios; y cuando en nuestros días se oye hablar de un hombre que lleva la vida del «sabio y del filósofo», esto no quiere decir otra cosa sino que es una vida «prudente» y «retirada». La sabiduría, a los ojos del vulgo, es un refugio, un medio, un artilugio para sacar partido del juego de la vida; pero el verdadero filósofo —¿no lo sentimos así, *amigos míos*?— no vive ni como «filósofo» ni como «sabio», ni, sobre todo, como hombre *prudente*. Siente sobre sí el peso y el deber de mil tentativas, de mil tentaciones de la vida. Se arriesga sin cesar en el juego, juega el peor juego por excelencia...

206

Comparado con el genio, que está hecho para *procrear* y para *engendrar,* tomadas las dos palabras en toda la fuerza del término, el sabio, el hombre de ciencia común, tiene siempre algo de solterona; pues, como ella, ignora las dos funciones más importantes del ser humano: «Engendrar» y «dar a luz». A unos y a otras, a los sabios como a las solteronas, se les concede una especie de respetabilidad a modo de indemnización; se insiste sobre esta respetabilidad que les es debida, y

esta concesión va acompañada en ambos casos con la misma dosis de mal humor. Examinemos las cosas más de cerca. ¿Qué es un hombre de ciencia? Ante todo, es una variedad plebeya de la humanidad, con las cualidades de una raza baja, ni autoritaria ni dominadora, ni segura de su propia opinión. Posee la asiduidad al trabajo, la docilidad de permanecer en sus filas, la regularidad y la mediocridad de las aptitudes y las necesidades; olfatea instintivamente a sus semejantes y sabe de lo que tienen necesidad, por ejemplo, de ese poco de independencia y de verde prado, sin el cual no se puede trabajar tranquilo: la necesidad de ver sus méritos reconocidos (lo que supone, ante todo y sobre todo, que se le reconocen y que es capaz de hacerlos reconocer), esa aureola de buen renombre, ese deseo de ver ratificados su valor y su utilidad, lo que ayuda a vencer la *desconfianza* de sí mismo que llevan en el corazón todos los hombres subalternos y las bestias de rebaño. El sabio también está afligido por las enfermedades y los defectos de una raza sin nobleza; es rico en mezquindades, posee un ojo de lince para las debilidades de los seres superiores a quienes no puede igualar; no rehúsa la confidencia, pero solamente como una persona que se deja llevar y no arrastrar; en presencia de las naturalezas expansivas y desbordantes es cuando permanecen más fríos y más herméticos; su vista es entonces semejante a un lago plano y desagradable, en cuya superficie no se agita la menor ola de entusiasmo ni de simpatía. Lo que un sabio pueda hacer de malo o de peligroso procede de la conciencia que tiene de su mediocridad innata, de ese jesuitismo de la mediocridad que trabaja instintivamente en la destrucción del hombre excepcional y trata de romper o, mejor aún, de distender todo arco tenso. *Distender* con precaución, con mano prudente, claro está, con una especie de piedad familiar, es el arte propio del jesuitismo, que ha sabido siempre hacerse pasar por una religión de la piedad.

207

Por grande que sea el reconocimiento que se deba testimoniar al espíritu *objetivo* —¿y quién no se ha encontrado alguna vez hastiado mortalmente, cansado de todo subjetivismo y de su maldita *ipsissimosität* [mismidad]?—, es preciso ante todo aprender a desconfiar de este reconocimiento y a moderar el exceso de alabanza que prodigamos en nuestros días a la abnegación y a la impersonalidad del espíritu, como si estas cualidades representasen un fin en sí mismo, una

redención y transfiguración; es lo que sucede sobre todo en el seno de la escuela pesimista, que tiene buenas razones para rendir los honores supremos al «conocimiento desinteresado». El hombre objetivo que renuncia a jurar y a maldecir, como lo hace el pesimista, el sabio *ideal* en quien el instinto científico, después de una multitud de fracasos totales o parciales, llega por fin a su plena floración, es ciertamente uno de los instrumentos más preciosos que existen; pero es preciso que lo maneje alguien más poderoso. No es más que un instrumento, digamos un *espejo*, no es un «fin en sí mismo». El espíritu objetivo es, efectivamente, un espejo; habituado a subordinarse a todo lo que reclama ser conocido, sin más deseo que el de conocer, el de «reflejar», espera los acontecimientos y se despliega luego delicadamente, para que su epidermis, la superficie de su piel, retenga la huella más leve, el roce furtivo de seres inmateriales. Lo poco que le queda aún de «personalidad» le parece fortuito, a menudo arbitrario, y más a menudo aún molesto, de tal modo se considera él mismo como un simple lugar de paso, un simple reflejo de formas y de cosas extrañas. Si intenta meditar sobre «sí mismo», es con esfuerzo y muchas veces de una manera falsa; se toma fácilmente por otro, se equivoca sobre sus propias necesidades, es el único dominio en que carece de delicadeza y cuidado. Quizás esté atormentado por su salud, o por la vida mezquina y la atmósfera de estrechez en que le retienen su mujer y sus amigos, o la ausencia de compañeros y de compañía; se constriñe a reflexionar sobre sus propios sufrimientos, ¡pero en vano! Ya su pensamiento se evade, se va hacia un caso *más general*, y al día siguiente sabe tan poco como la víspera cómo remediar su mal. Ya no sabe tomarse en serio, ya no tiene tiempo de ello; está pleno de serenidad, no por falta de miseria, sino por falta de dedos y de tacto para manejar su propia miseria. La complacencia con que solía acoger cualquier cosa, cualquier experiencia, la hospitalidad radiante y espontánea que ofrece a todo lo que se presenta, su benevolencia un poco brutal, su peligrosa indiferencia respecto al sí y al no, ¡ay, cuántas veces tiene que arrepentirse de todas esas virtudes! Y, como hombre, se ve reducido con demasiada frecuencia a no ser más que el *caput mortuum* [cabeza muerta] de estas virtudes. Si se le pide amor u odio —me refiero al sentido que dan a estas palabras Dios, la mujer y el animal—, hará lo que esté en su mano y dará lo que pueda. Pero no nos asombremos de que sea poca cosa, ni de que se muestre en este punto falso, frágil, incierto y vacilante. Su amor es exigido, su odio es artificial y más bien semejante a un *tour de force* [prueba de

fuerza], a una vanidad mezquina y un ligero exceso. No es sincero más que cuando puede ser objetivo; en la serenidad de su totalismo hay aún «naturaleza» y es «natural». Su alma de espejo, atenta a permanecer bien lisa, no sabe ya afirmar ni negar; no ordena, ni destruye tampoco. *Je ne méprise presque rien* [Yo no desprecio casi nada], dice con Leibniz. Nótese bien la importancia de ese *presque* [casi]: no lo subestimemos. El hombre objetivo no es un modelo a seguir, no precede ni sigue a nadie, vive demasiado aparte para tener necesidad de tomar partido entre el bien o el mal. Si se le ha confundido durante tanto tiempo con el *filósofo*, el educador cesariano y el déspota de la civilización, se le ha hecho demasiado honor y no se ha reconocido su carácter esencial: el hecho de que es un instrumento, un esclavo, el esclavo sublime entre todos, sin duda, pero en sí mismo no es nada, *presque rien!* [¡casi nada!]. El hombre objetivo es un instrumento, un precioso instrumento de medida, una obra maestra de espejería, frágil y que se empaña con facilidad, que hay que manejar y hacerle honor; pero no es un fin, no es una solución, un impulso; no es el hombre complementario que justifica el *resto* de la existencia, no es una conclusión, y menos aún un comienzo, una procreación, una causa primera; no hay en él nada que sea denso, poderoso, basado en sí mismo y que intente dominar, sino más bien una membrana delicada e hinchada, de contornos sutiles y movedizos, que espera la llegada de un contenido y de una forma en los que modelarse; suele ser un hombre sin forma ni contenido, un ser «desinteresado». Sin valor para la mujer, dicho sea de pasada *in parenthesi* [dicho sea entre paréntesis].

208

Cuando un filósofo da a entender que no es un ascético —espero que se haya sobrentendido esta conclusión en la descripción que acabo de dar del espíritu objetivo—, nadie está contento; se le examina con cierta aprensión, se le querría preguntar acerca de miles de cosas... Hasta los oyentes tímidos, que son legión en nuestros días, lo consideran como peligroso. Les parece oír en este repudio del escepticismo no se qué rumor maligno y amenazador, como si en alguna parte se experimentase un explosivo nuevo, una dinamita del espíritu, alguna nihilina rusa recientemente descubierta, un pesimismo *bonae voluntatis* [de buena voluntad] que no solamente dice no, exige un no, sino que —estremece pensarlo— *realiza* ese no. Contra una «buena vo-

luntad» de esta especie, una voluntad de negar real y efectivamente la vida, todo el mundo sabe que no hay mejor calmante que el escepticismo, ese dulce y agradable opio que adormece nuestras inquietudes; y los médicos de nuestro tiempo no vacilan en prescribir la lectura de *Hamlet* como un remedio para el «espíritu» y sus agitaciones subterráneas. «¿No tenemos ya los oídos llenos de ruidos siniestros? —dice el escéptico amigo de la tranquilidad y que tiene casi el alma de un guardia de seguridad—. Ese *no* que surge desde debajo de la tierra es terrible. ¡Silencio, pues, topos del pesimismo!» En efecto, el escéptico es una criatura delicada, que se espanta con mucha facilidad; su conciencia está pronta a sobresaltarse al menor no e incluso a un sí enérgico y rudo que le haga experimentar algo así como una mordedura. Un sí, un no, eso le parece inmoral; le gusta, por el contrario, ofrecer a su virtud un festín de noble abstinencia, diciendo, por ejemplo, con Montaigne: «¿Qué sé yo?», o con Sócrates: «Sé que no sé nada», o: «Yo desconfío de mí mismo, ninguna puerta se me ha abierto aquí», o: «Suponiendo que estuviese abierta, ¿por qué habría de entrar?», o: «¿Para qué sirven las hipótesis apresuradas? Abstenerse de toda hipótesis podría ser una prueba de buen gusto. ¿Es preciso enderezar inmediatamente todo lo que está torcido, tapar todos los agujeros con cualquier clase de estopa? ¿No tenemos ya tiempo? ¿El tiempo no tiene tiempo? ¡Oh gente diabólica!, ¿no podéis *esperar*? La incertidumbre también tiene sus encantos; la misma Esfinge es una Circe, y la misma Circe también era un filósofo». Así se consuela el escéptico, y de hecho tiene verdadera necesidad de un poco de consuelo. Pues el escepticismo es la expresión más intelectual de una disposición física bastante frecuente, vulgarmente llamada neurastenia y debilidad nerviosa; se produce siempre que entre razas o clases largamente separadas unas de otras se origina un incremento decisivo y súbito. En la generación nueva que recibe, en cierto modo, por herencia, en su sangre, normas o valores diversos, todo es desorden, turbación, velei-dad; las facultades superiores se convierten en una traba, las virtudes mismas se impiden mutuamente crecer y afirmarse. El cuerpo y el alma carecen de equilibrio, de centro de gravedad, de aplomo. Pero lo que en semejantes mezcolanzas se altera y degenera más profundamente es la *voluntad*; ignoran la independencia en las decisiones, el placer atrevido de desear, hasta en sus sueños, dudan del «libre arbitrio». También nuestra Europa de hoy, teatro de una tentativa absurdamente repentina por mezclar radicalmente a las clases y, por *consiguiente*, las razas, es escéptica de arriba abajo, y su escepticismo tan

pronto salta de rama en rama, impaciente y lúbrico, como se entristece cual una nube demasiado cargada de cuestiones, y a veces se cansa de su voluntad hasta morir. Parálisis de la voluntad. ¿Dónde no se padece hoy esta enfermedad? Y a veces la encontramos revestida de cierta elegancia, adornada con verdadera seducción. Para esta enfermedad hay los atavíos más hermosos y engañadores; por ejemplo, la mayor parte de lo que se exhibe con el nombre de «objetividad», de «espíritu científico», *l'art pour l'art* [arte por el arte], de «conocimiento puro y desinteresado»; todo esto no es más que parálisis de la voluntad y escepticismo disfrazado. Afirmo que éste es mi diagnóstico de la enfermedad europea. Esta enfermedad de la voluntad se ha propagado de una manera desigual por Europa: más grave y más frecuente en los países de vieja civilización, desaparece en la medida en que bajo las vestiduras sueltas de la cultura occidental el «bárbaro» reivindica aún (o de nuevo) sus derechos. Por consiguiente, en la Francia contemporánea, como se puede demostrar fácilmente, es donde la voluntad está más enferma; y Francia, que ha poseído siempre el genio de cambiar en encanto y seducción las peculiaridades más funestas de su espíritu, ejerce mejor que nunca su hegemonía cultural en Europa presentándose como la escuela y la exposición universal de escepticismo y de sus encantos. La voluntad de querer, y de querer por largo tiempo, es ya un poco más acentuada en Alemania, sobre todo en la Alemania del norte más que en el centro; es notablemente más fuerte en Inglaterra, en España y en Córcega, ligada en el primer caso a la flema, y en el segundo a la dura cabeza, sin hablar de Italia, demasiado joven aún para saber lo que quiere, y que tiene que probar ante todo que es capaz de querer. Pero donde esta voluntad tiene un vigor más impresionante es en ese inmenso imperio del medio, donde Europa refluye en cierto modo sobre Asia, en Rusia: allí es donde esa fuerza se ha ido acumulando y concentrando desde hace más tiempo; allí es donde la voluntad, fuerza de afirmación o de negación, no se sabe, espera amenazante la hora de «liberarse», tomando de los físicos de hoy su palabra favorita. Para que Europa se libre de su gran peligro, no solamente serán precisas guerras en la India y complicaciones en Asia, sino también revoluciones internas, la desmembración del imperio ruso en pequeñas unidades territoriales y, sobre todo, la introducción del parlamentarismo imbécil, junto con la obligación de cada individuo de leer su periódico a la hora del desayuno. Esto no es lo que yo deseo, desearía más bien lo contrario: una agravación tal del peligro ruso que Europa tuviese que convertirse ella misma en ame-

nazadora, es decir, forjarse, mediante el órgano de una nueva casta dominante europea, *una voluntad única*, una prolongada y formidable voluntad capaz de perseguir un fin a la escala de varios milenios; así pondría fin a la comedia que ya ha durado demasiado, la división de Europa en pequeños estados y su pelaje abigarrado de dinastías y democracias. El tiempo de la pequeña política ha acabado ya; el próximo siglo ya acarreará la lucha por la dominación universal, la *obligación* de hacer una gran política.

209

En qué medida la nueva era de guerras en que hemos entrado decididamente los europeos podrá favorecer el desarrollo de otra variedad de escepticismo más vigoroso es lo que me contentaré provisionalmente con expresar por medio de una parábola que comprenderán sin duda quienes conozcan la historia de Alemania. Aquel fanático entusiasta de los bellos granaderos de alta talla que, siendo rey de Prusia, dio vida a un genio militar y escéptico y, por ello mismo, en suma, al tipo nuevo del alemán que acaba por afirmarse victoriosamente, el padre muy extraño y muy loco de Federico el Grande, poseía en un *único* punto al menos la mirada y la garra dichosa del genio; sabía de lo que carecía Alemania entonces y cuál era la laguna mil veces más angustiosa y apremiante que la ausencia de cultura y de formas corteses. Su aversión por el joven Federico expresaba la angustia de un instinto profundo. *Se carecía de hombres*, y él sospechaba con vivo despecho que su propio hijo carecía de virilidad; en esto se engañaba, pero ¿quién no se hubiera engañado en su lugar? Veía a su hijo entregado al ateísmo, al *esprit* [espíritu], al sibaritismo frívolo de los franceses ingeniosos; creía ver detrás la gran sanguijuela, la araña del escepticismo; presentía la miseria incurable de un corazón que no es ya bastante duro ni para el bien ni para el mal, de una voluntad rota, que no manda ya ni puede mandar. Sin embargo, crecía en su hijo una variedad nueva del escepticismo, más peligrosa y más dura, favorecida, quién sabe *hasta qué punto*, por el odio paterno y la melancolía glacial de una voluntad condenada a la soledad, un escepticismo viril y audaz, íntimamente emparentado con el genio de la guerra y de la conquista, y que se manifestó por primera vez en Alemania en Federico el Grande. Este escepticismo desprecia las cosas y, sin embargo, se apodera de ellas; cava minas y redondea sus posiciones; no tiene fe,

pero no pierde la conciencia de sí mismo; da al espíritu una libertad peligrosa, pero sujeta firmemente al corazón; es la forma *alemana* del escepticismo, que bajo las especies de un federicianismo prolongado, intensificado e intelectualizado, ha mantenido bastante tiempo a Europa bajo la dominación del espíritu alemán y de su desconfianza histórica y crítica. Gracias a la energía viril y tenaz de los grandes filólogos y de los grandes historiadores alemanes, que, bien miradas las cosas, han sido muy virtuosos en el arte de destruir y de disecar, vimos cristalizar poco a poco, en música y en filosofía, a despecho de todo romanticismo, una noción *nueva* del espíritu alemán, cuyo rasgo sobresaliente es ese escepticismo viril, que se manifiesta en la intrepidez de la mirada, en la rudeza valiente de la mano que diseca, en la voluntad de emprender peligrosos viajes de descubrimientos, las expediciones polares del espíritu bajo cielos amenazadores y desolados. No sin buenas razones, los humanistas de cálido corazón y de espíritu superficial se presignan en presencia de este espíritu: *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique* [fatalista, irónico, mefistofélico], como lo llama, no sin estremecerse, Michelet. Pero si queremos comprender hasta qué punto nos honra este temor del carácter «viril» del espíritu alemán, que despierta a Europa de su «sueño dogmático», sólo hay que pensar en la idea antigua sobre la cual tuvo que triunfar la concepción nueva. Recordemos que están próximos aún aquellos tiempos en que un marimacho, con su insolencia desenfrenada, se atrevía a recomendar el interés de Europa a los alemanes, esos torpes poetas de corazón de oro, de voluntad débil. Penétrese hasta el fondo del asombro de Napoleón en el momento de su encuentro con Goethe; este asombro revela la idea que se habían forjado del «espíritu» alemán durante siglos. *«Voilà un homme!»* [«¡He ahí un hombre!»]; quería decir: «¡Esto es un *hombre*! ¡Y yo que no esperaba ver más que un alemán!».

210

Admitiendo, pues, que en la imagen de los filósofos del porvenir cualquier rasgo deje presentir que son escépticos, en el sentido que acabamos de indicar, no se habría hecho aún más que señalar una de sus peculiaridades y *no* su carácter esencial. Podrían también muy legítimamente pretender al título de críticos, y seguramente serán experimentadores. El nombre con que me he atrevido a bautizarlos es propio para subrayar el hábito y el gusto que tendrán por la experi-

mentación. ¿Es acaso por la única razón de que, críticos hasta el tuétano de sus huesos, les gustará hacer de la experiencia un uso nuevo, tal vez más amplio y más peligroso? Poseídos por su pasión de conocimiento, ¿deberán pasar, en sus experiencias atrevidas y dolorosas, los límites de lo que aprueba el sentimiento afeminado y debilitado de un siglo democrático? No hay duda alguna; estos pensadores futuros serán los que menos puedan prescindir de las cualidades serias y un poco inquietantes que distinguen la crítica del escéptico, quiero decir, el rigor de las evaluaciones, la práctica constante de un método único, el valor comprobado que permite no basarse más que en sí mismo y aceptar sus responsabilidades; además, confesarán tener en sí mismos una inclinación a negar y a analizar, y una cierta crueldad meditada; sabrán manejar el escalpelo con seguridad y precisión, aun cuando el corazón les sangre. Serán *más duros* (y no siempre sólo contra ellos mismos) de lo que desearían los humanitarios.

Si tienen tratos con la «verdad», sólo será porque les «place», los «exalte» o los «entusiasme»; apenas creerán que la *verdad* procure tales voces al sentimiento. Estos espíritus severos sonreirán cuando alguno de ellos diga: «Este pensamiento que me exalta, ¿cómo no ha de ser verdadero?», o: «Esta obra me encanta, ¿cómo no ha de ser bella?», o: «Este artista me hace más grande, ¿cómo no ha de ser grande él mismo?». No sólo experimentarán el deseo de sonreírse de estas divagaciones de idealistas, de afeminados, de hermafroditas, sino un verdadero asco; y si se sondease su corazón, costaría esfuerzo descubrir la intención de conciliar los «sentimientos cristianos» con el «gusto antiguo», y lo que, es más, con el «parlamentarismo moderno», espíritu de conciliación que encontramos, al parecer, hasta en los filósofos, en nuestra época incierta y, por tanto, conciliadora. Estos filósofos del porvenir no solamente se impondrán la disciplina crítica y todo lo que los habitúe a la claridad y al rigor en las cosas del espíritu, sino que harán ostentación de sus cualidades como de un atavío, y, sin embargo, no por eso querrán ser llamados críticos. Considerarán que es un verdadero ultraje a la filosofía decretar, como gusta hacerse hoy día, que la filosofía misma es una ciencia crítica y nada más. Este juicio sobre la filosofía puede obtener el favor de todos los positivistas de Francia y de Alemania (y hasta hubiese halagado el sentimiento y el gusto de *Kant*: recordemos los títulos de sus obras principales); nuestros filósofos nuevos dirán, a pesar de todo: las críticas son los instrumentos de los filósofos, y como tales, no son más que filósofos. El gran chino de Königsberg no era más que un gran crítico.

211

Suplico, en fin, que dejemos ya de confundir a los obreros de la filosofía y, de una manera general, a los hombres de ciencia con los filósofos. En este dominio precisamente hay que observar de una manera rigurosa la regla de «a cada cual lo que le es debido», y no dar a éstos mucho y a aquéllos poco. Tal vez sea necesario para la educación del verdadero filósofo que éste haya pasado por todos los estadios en que se han detenido, en que *han tenido* que detenerse necesariamente sus colaboradores subalternos, los obreros científicos de la filosofía. Tal vez le haya sido preciso a él mismo ser crítico y escéptico, dogmático e historiador, y, además, poeta y compilador, viajero y descifrador de enigmas, moralista y vidente, «espíritu libre» y haber sido casi todo, en fin, para recorrer el ciclo completo de los valores y de los juicios humanos y dotarse de toda la variedad de ojos y conciencias para explorar desde lo alto de las cimas todos los horizontes lejanos, desde el fondo del abismo todas las cumbres, desde un rincón estrecho todos los espacios. Por esto no son más que las condiciones previas de su tarea; la tarea misma exige otra cosa; requiere de él que *cree valores*. Estos obreros de la filosofía, del tipo noble de Kant y de Hegel, tendrán que constatar y formular una masa enorme de juicios de valor, es decir, de antiguas *fijaciones* de valores, de antiguas creaciones de valores que se han hecho predominantes y que se llamaron un tiempo verdades en el dominio, ya sea de la *lógica*, de la *política* (o de la moral) o de la estética. Corresponderá a estos pensadores poner en claro, hacer concebible, tangible y manejable todo el conjunto de los acontecimientos y de los juicios anteriores, dar un resumen del «tiempo» mismo y *triunfar* del pasado: tarea inmensa y maravillosa que podrá satisfacer al orgullo más delicado y a la voluntad más tenaz. *Pero los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan*. Dicen: «He aquí lo que debe ser». Ellos son los que determinan el «sentido» y el «porqué» de la evolución humana, y para ello disponen del trabajo preparatorio de todos los obreros de la filosofía, de todos los que han liquidado el pasado; tienden hacia el porvenir con manos creadoras, y para esta tarea todo cuanto ha existido les sirve de medio, de instrumento, de martillo. Para ellos «conocimiento» es *creación*, su obra consiste en legislar, su voluntad de verdad es *voluntad de poder*. ¿Existen hoy día semejantes filósofos? ¿Existieron alguna vez semejantes filósofos? ¿No *será preciso* que existan un día?...

212

Me parece cada vez más cierto que el filósofo, al ser *necesariamente* el hombre de mañana o de pasado mañana, siempre *se ha encontrado* en contradicción con el presente; siempre ha tenido por enemigo el ideal de su época. Todos esos extraordinarios pioneros de la humanidad que se llaman filósofos, y que ellos mismos se han creído rara vez los amigos de la sabiduría, sino más bien como locos insoportables y enigmas peligrosos, se asignaron siempre una tarea dura, involuntaria, ineluctable, pero no acabaron por descubrir la grandeza de su tarea, la de ser la mala conciencia de su época. Al elegir precisamente para valorar las *virtudes de su época*, revelaban su propio secreto: intentaban descubrir la *nueva* grandeza del hombre, un camino nuevo, no desbrozado, para llegar a la humanidad magnificada; y en cada ocasión descubrían todo lo que se ocultaba de hipocresía, de negligencia, de tolerancia, de mentira bajo el tipo ideal de la moralidad de su tiempo, todo lo que había de virtud *trasnochada*. Siempre decían: «Tenemos que ir más lejos dentro de estos dominios hasta que os sintáis desorientados, hombres de hoy». En presencia de un mundo de «ideas modernas» que desearía confinar a cada uno de nosotros en su rincón y en su «especialidad», el filósofo, si es que aún existen en nuestros días, estaría obligado a situar la grandeza del hombre y la noción misma de la «grandeza» en la extensión y la diversidad de las facultades, en la totalidad que reúne múltiples rasgos; determinaría incluso el valor y el rango de cada uno según la *amplitud* que pudiese dar a su responsabilidad. Hoy día la virtud y el gusto de la época debilitan y reducen la voluntad, nada responde mejor a la moda que la debilidad de la voluntad. Es preciso, pues, que en el ideal del filósofo la idea de «grandeza» entrañe precisamente la fuerza de la voluntad, la dureza, la aptitud para las resoluciones trascendentales. Asimismo, la doctrina inversa y el ideal de una humanidad tímida, abnegada, humilde y desinteresada se adaptaban a una época de carácter opuesto, como el siglo XVI, por ejemplo, que padecía de la energía acumulada de su voluntad, de los torrentes furiosos y de los oleajes desencadenados de su egoísmo. En tiempo de Sócrates, en que el instinto era generalmente delimitado, entre los atenienses conservadores que se abandonaban a la «felicidad», como ellos llamaban al placer, y que tenían siempre en los labios las antiguas fórmulas pomposas, a las que desde hacía tiempo su forma de vida no les daba ya derecho, la *ironía* era

quizás un ingrediente indispensable a la grandeza del alma, esa maliciosa y socrática seguridad del médico antiguo, del plebeyo antiguo que talla sin piedad en su propia carne como en la carne y el corazón de los «aristócratas», con una mirada que decía claramente: «No intentes engañarme, en esto todos somos iguales». Hoy día, por el contrario, en Europa, donde el animal gregario es el único que recibe honores y los dispensa, donde la «igualdad de derechos» tendría fácil tendencia a transformarse en una igualdad de injusticias, quiero decir, en una guerra de la comunidad contra todo lo que es raro, singular, privilegiado en el hombre superior, el alma superior, el deber superior, la responsabilidad superior, el poder creador y el don soberano de dominar. En nuestros días la distinción aristocrática, el gusto respecto a sí, la facultad de ser otro y único en su grupo, la obligación de vivir de sus propios recursos forman parte de la «grandeza». El filósofo revelará algo de su propio ideal al afirmar que el hombre más grande es el más solitario, el más oculto, el más aislado, el que se sitúa por encima del bien y del mal, el dueño de sus propias virtudes, el hombre de una voluntad exuberante. La *grandeza* es para nosotros unir la multiplicidad a la unidad, la amplitud a la plenitud. Y nosotros preguntamos de nuevo: «¿Podemos *aún* ser grandes en nuestros días?».

213

Es difícil saber lo que es un filósofo, porque no se puede enseñar. Es preciso «saberlo» por experiencia, o en ese caso tener el orgullo de ignorarlo. Pero si es cierto que hoy todos hablan de cosas de las que no *pueden* tener experiencia, esto es cierto, sobre todo, respecto del filósofo y del espíritu filosófico; son raros quienes los conocen, quienes son aptos para conocerlos, y todas las opiniones corrientes a este propósito son falsas. Así es como la coexistencia muy filosófica de una intelectualidad atrevida y exuberante, que corre *presto*, y de un rigor y de una necesidad lógicos que no da nunca un tropezón, es desconocida por la mayoría de los pensadores y de los sabios, y les parece por esta razón increíble cuando se les habla de ello. Se representan toda necesidad como una desgracia, como la penosa obligación de obedecer y de sufrir una coacción; el pensamiento mismo les parece una actividad lenta, vacilante, algo como una tarea dura, muy a menudo «digna del *sudor* de los sabios heroicos», pero de ningún modo esa cosa ligera, divina, próxima pariente de la danza y de la alegría jubi-

losa. «Pensar», y «tomar una cosa en serio», «asumir el peso» de ella, es todo uno para ellos; no tienen de ello otra experiencia. Sobre este punto los artistas tienen un olfato más sutil; saben muy bien que en su obra, cuando siguen su capricho que no su necesidad, es cuando sienten llegar a su apogeo su sentimiento de libertad, de delicadeza, de poder, de soberanía creadora, su facultad de ordenar y de modelar a su gusto; en una palabra, la necesidad y la «libertad de querer» se confunden en ellos. Hay, por último, una jerarquía de estados psicológicos que se corresponde con la jerarquía de los problemas, y los problemas más elevados rechazan sin piedad a todos aquellos que se acercan sin estar predestinados a resolverlos mediante la elevación y la potencia de su espíritu. En vano, en su ambición plebeya, algunos espíritus ágiles que creen saberlo todo, y algunos buenos y torpes ingenieros mecánicos y empíricos se afanan en torno a estos problemas, como vemos a menudo en nuestros días, intentando penetrar en esa «corte de las cortes». Mas estos tapices suntuosos no están hechos para pies rústicos; el orden eterno de las cosas lo ha dispuesto así; las puertas están cerradas para estos intrusos, por más que se empeñen en forzarlas y romperse la crisma contra ellas. El nacimiento es el que abre el acceso al mundo superior; para decirlo en términos más precisos, es preciso haber sido *preparado* mediante una larga selección; nadie posee derechos a la filosofía, en el sentido amplio de la palabra, sino por un don de nacimiento; incluso aquí son los antepasados, el «linaje», quienes deciden. Es preciso que numerosas generaciones hayan preparado el camino para producir el filósofo; cada una de sus virtudes debe haber sido adquirida por separado, debe haber sido cultivada, transmitida por herencia, encarnada no sólo en la marcha atrevida, en el curso ligero y sutil del pensamiento, sino ante todo en la disposición para las grandes responsabilidades, la majestad de la mirada dominadora o condescendiente, que tan pronto se eleva como se abate, el sentimiento de estar aislado de la masa, de los deberes y de las virtudes de la masa, el apoyo benévolo y la defensa a todo lo que es mal comprendido y calumniado, ya sea Dios o el diablo, el gusto y la práctica de una justicia grandiosa, el arte de mandar, la envergadura de la voluntad, la mirada lenta que rara vez se digna admirar, rara vez se eleva, rara vez ama...

SÉPTIMA PARTE

NUESTRAS VIRTUDES

214

¿Nuestras virtudes? Es probable que también nosotros tengamos nuestras virtudes, aunque no sean ya, evidentemente, esas virtudes cordiales y bruscas que veneramos en nuestros antepasados, manteniéndolas un poco a distancia. Nosotros, europeos de pasado mañana, primogénitos del siglo xx, con toda nuestra curiosidad peligrosa, nuestra versatilidad, nuestros sabios disfraces, la crueldad un poco manida y como endulzada de nuestro espíritu y de nuestros sentidos, aun cuando tuviésemos virtudes, no podrían ser más que las que mejor se acomodasen a nuestras inclinaciones más íntimas y queridas, a nuestras necesidades más ardientes. Busquémoslas, pues, en nuestros propios laberintos, en donde, como todos saben, se extravían tantas cosas y se pierden para siempre. ¿Hay algo más bello que entregarse a la búsqueda de sus propias virtudes? ¿No es eso ya *creer* en su propia virtud? Pero este «creer en nuestra propia virtud», ¿no es acaso lo que se llamaba en otro tiempo la «buena conciencia», esa venerable coleta de conceptos que nuestros abuelos dejaban colgar detrás de su cabeza y muy a menudo también detrás de la razón? Aunque nos guste poco sentirnos cosa pasada y respetable, al margen de nuestros venerables abuelos, parece que al menos en un punto somos los dignos nietos de esos abuelos, nosotros, los últimos europeos que poseemos el ser con toda buena conciencia. También nosotros llevamos esa misma coleta, esa misma peluca. ¡Ay, si supieseis cómo va a cambiar todo eso..., y pronto, muy pronto!

215

Del mismo modo que en el reino de las estrellas dos soles determinan a veces la órbita de un planeta, del mismo modo que soles de diversos colores alumbran a un planeta, unas veces con un resplandor rojo, y otras con un resplandor verde, y luego, conjugando los dos colores, lo inundan de una luz jaspeada, así nosotros, hombres modernos, gracias a la mecánica complicada de nuestro «cielo astral», nos vemos determinados por morales *diversas*, y nuestras acciones se iluminan alternativamente de colores diferentes; rara vez son unívocas, y en ciertos casos nuestras acciones mismas parecen *tornasoladas*.

216

¿Amar a nuestros enemigos? Esta lección parece haber sido bien aprendida. Lo hacemos en nuestros días en miles de casos, tanto en pequeño como en grande. Incluso sucede a veces —cosa elevada y sublime— que aprendemos a *despreciar* lo que amamos, y sobre todo lo que más amamos; pero todo esto inconscientemente, sin ruido y sin aparato, con ese pudor y esa discreción de la bondad que hiela en los labios las palabras solemnes y las fórmulas virtuosas. La actitud moral no es ya de nuestro gusto. Esto es también un progreso, como lo fue para nuestros padres cuando la actitud religiosa dejó de ser de su gusto, así como la actitud antirreligiosa y la acritud volteriana contra la religión y todas las gazmoñerías de los librepensadores. Es la música interior de la conciencia, es la danza que hay en nuestro espíritu las que no toleran ya las letanías de los puritanos, los sermones de los moralistas y las máximas virtuosas de las buenas y honradas gentes.

217

Guardarse de aquellos que dan mucha importancia a que les reconozcamos tacto moral y una gran delicadeza de discernimiento. Jamás nos perdonarán si se equivocan una vez en nuestra *presencia* (y sobre todo, *por* nuestra culpa); llegarán infaliblemente a calumniarnos y a perjudicarnos sin quererlo, aun cuando sigan siendo «amigos» nuestros. Bienaventurados los olvidadizos, pues «olvidan» incluso sus tonterías.

218

Los psicólogos franceses —¿y dónde hay aún psicólogos sino en Francia?— no han agotado todavía el placer amargo y complejo que se toman en el estudio de la *bêtise bourgeoise* [tontería burguesa], totalmente como si, en cierto modo... En resumen, enseñan la oreja. Flaubert, por ejemplo, ese honrado burgués de Ruán, acabó por no ver, oír ni gustar más que eso. Era su manera de torturarse a sí mismo con un refinamiento de crueldad. Recomiendo, pues, para cambiar, porque eso se hace monótono a la larga, otro objeto de delectación: la inconsciente doblez que los buenos y grandes espíritus mediocres manifiestan respecto de los espíritus superiores y de su misión, doblez jesuítica de finas mallas, mil veces más fina que la inteligencia y el gusto de esos mediocres en sus mejores momentos, más finas incluso que la inteligencia de sus víctimas. Nueva prueba de que, entre todas las variedades de la inteligencia descubierta hasta aquí, el instinto es la más inteligente de todas. En una palabra, estudiad, oh psicólogos, la filosofía de la «regla» en lucha con la excepción; tenéis ahí un espectáculo digno de los dioses y de una perversidad divina... O, para decirlo más explícitamente aún, la vivisección del «hombre bueno», del *homo bonae voluntatis* [hombre de buena voluntad], practicadla... ¡en *vosotros* mismos!

219

Enunciar juicios morales, condenaciones morales, es la venganza favorita que ejercen los espíritus limitados sobre quienes son menos limitados que ellos; y también una especie de indemnización que se conceden ciertas personas que han sido desheredadas por la naturaleza; en fin, es una ocasión de ganar en ingenio y finura. La malignidad desarrolla el espíritu. Se sienten dichosos hasta el fondo de su corazón de que exista un plano en el que tienen por iguales a quienes han sido colmados de bienes y de privilegios del espíritu; luchan por «la igualdad de todos ante Dios», y, a este efecto, tienen *necesidad* de creer en Dios. Entre ellos es donde se encuentran los adversarios más decididos del ateísmo. Los enfurecería quien les dijese que no hay medida común entre la espiritualidad más elevada y la honorabilidad de un hombre honrado, que no tiene en cuanto a sí más que su

moralidad. Yo me guardaría mucho de hacerlo. Más bien, intentaría halagarlos augurándoles que una elevada espiritualidad sólo tiene valor cuando ella misma es producto último de cualidades morales, cuando es una síntesis de todas las cualidades atribuidas al hombre «simplemente moral», síntesis que se opera una vez adquiridas esas cualidades una a una, al precio de una larga disciplina, de un prolongado ejercicio, tal vez en el curso de cadenas enteras de generaciones; añadiré que una espiritualidad elevada no es más que la forma quintaesenciada de la justicia y de esa severidad benévola que se sabe encargada de mantener la *jerarquía* en el mundo, entre las cosas, y no solamente entre los hombres.

220

Cuando el elogio del hombre «desinteresado» es hoy tan general, hay que darse cuenta, y quizá no sin peligro, de *cuáles* son las cosas que constituyen la preocupación esencial y profunda del vulgo, incluyendo en él a las gentes cultivadas e incluso a los sabios, y también, según toda apariencia, casi a los filósofos.

De este examen resulta que casi todo lo que interesa o seduce a los espíritus delicados y refinados, a las naturalezas superiores, le parece al hombre medio totalmente desprovisto de «interés». Si advierte una cierta inclinación a estas cosas, calificaría esta entrega de «desinteresada» y se asombrará de que se pueda obrar «desinteresadamente». Ciertos filósofos han sabido dar a este asombro del vulgo una expresión seductora, mística y trascendente (tal vez porque no conocen por experiencia lo que es una naturaleza superior), en lugar de presentar la verdad desnuda y fácil y decir francamente que el acto «desinteresado» es un acto *muy* interesado y muy interesante, siempre que... «¿Y qué me dice usted del amor?» —¡Cómo! ¿También obrar por amor sería, según usted, un acto «desinteresado»? ¡Qué palurdo es usted! —¿Y el sacrificio? —Pero el que realmente ha hecho un sacrificio sabe que pedía y recibió algo a cambio. Sacrificó una parte de sí mismo en provecho de otra parte de sí mismo, o dio por un lado para recibir por otro, o quizás intentaba llegar a ser o sentirse al menos «más grande». Pero éste es un terreno lleno de preguntas y respuestas en el que a un espíritu delicado no le gusta detenerse: de tal modo la verdad tiene que reprimir aquí sus bostezos antes de responder. Porque, en último término, la verdad es mujer, y no hay que violentarla.

221

«Me acontece —decía un moralista pedante, un mercero de la moral—, que trato con respeto a un desinteresado y le concedo una estimación singular, no por su desinterés, sino porque le reconozco el derecho de ser útil a otro a sus propias expensas.» En una palabra, se trata ante todo de saber *quién* es el que se sacrifica y por *quién*. En un hombre, por ejemplo, que tenga las dotes y la vocación de mando, hacer abnegación de sí mismo y eclipsarse modestamente no sería dar muestras de virtud, sino despilfarrarla; tal es al menos mi opinión. Toda moral altruista que se presenta como absoluta y que se dirige a todos sin distinción, no contenta de pecar contra el buen gusto, nos incita a cometer pecados de omisión; bajo su máscara de amor a la humanidad no hace más que extraviar y perjudicar una vez más a los hombres superiores, a los más extraordinarios, a los verdaderos privilegiados. Ante todo, hay que forzar a las morales a respetar la *jerarquía*; es preciso hacer de sus pretensiones un caso de conciencia, hasta que todas ellas se den cuenta por fin de que es *inmoral* decir: «Lo que es bueno para uno también debe ser bueno para otro». Siendo así, ¿merecía realmente mi pedante y *bonhomme* [buen hombre] moralista que se burlasen de él cuando recordaba las morales a la moralidad? Pero no hay que tener demasiada razón si se quiere tener de su parte a los reidores; incluso el buen gusto requiere que haya también una pequeña sospecha de error.

222

Cuando se oiga predicar la piedad —y si prestamos atención nos damos cuenta de que ya no se predica hoy otra religión—, el psicólogo ha de aplicar el oído. A través de todas las vanidades, de todo el estrépito propio de estos predicadores, como de todos los predicadores, oirá una voz ronca y quejumbrosa, la auténtica voz del *desprecio de sí mismo*. Este desprecio va acompañado, *y con frecuencia es su causa*, de ese ensombrecimiento, de ese afeamiento de Europa, que, desde hace un siglo, no hace más que aumentar, y cuyos primeros síntomas se encuentran señalados en una carta bastante melancólica de Galiani a madame d'Epinay. El hombre de «ideas modernas», ese mono orgulloso, está inmensamente descontento de sí mismo; esto es un hecho. Sufre, y su vanidad le permite solamente compadecerse.

223

El mestizo europeo —un plebeyo, en suma, bastante feo— tiene absolutamente necesidad de un disfraz; la historia le sirve de guardarropa lleno de vestidos diferentes. Advierte que ninguno le va bien del todo, y cambia sin cesar de vestido. Observemos en el siglo XIX esa rápida alternancia de modas y de mascaradas históricas, de una parte, y de los momentos de contrariedad, de otra, en que nos damos cuenta de que nada «nos va». Es inútil desplegar *in moribus et artibus* [en las costumbres y en las artes] el vestido romántico o el clásico, el cristiano o el florentino, el «barroco» o el «nacional»; nada nos «viste» ya. Pero el espíritu, y en especial el «espíritu histórico», se aprovecha de esta desesperación misma; no deja de ensayar nuevos vestidos arcaicos o exóticos, de ensartarlos, de desecharlos, de volver a arreglar en sus patrones y, sobre todo, de «estudiarlos». Somos el primer siglo erudito en materia de «disfraces», quiero decir, en materia de morales, de artículos de fe, de gustos estéticos y de religiones; estamos preparados, como jamás lo estuvo época alguna, para un carnaval de gran estilo, para la alegría y los excesos de un martes de carnaval, para las cimas trascendentales de la insania suprema y para la ironía aristofanesca que se burla del universo. Tal vez descubramos aquí precisamente el dominio reservado a nuestras facultades *inventivas*, aquel en que todavía podamos mostrarnos originales; por ejemplo, parodiando la historia universal, convirtiéndonos en los bufones de Dios. ¡Si nada de lo que existe hoy tiene porvenir, quizá nuestra risa sea la única cosa que aún tiene un porvenir!

224

El *sentido histórico* (la facultad de adivinar rápidamente la jerarquía de los valores según la cual han vivido un pueblo, una sociedad o un hombre; el «instinto adivinatorio» de las relaciones que tienen entre sí las diversas apreciaciones y la relación entre estos valores y la autoridad de las fuerzas activas): ese sentido histórico que reivindicamos, nosotros, los europeos, como nuestro don peculiar, ha surgido después del estado de *semibarbarie* loca y seductora en que cayó Europa a consecuencia de la mezcla democrática de las clases y de las razas. El siglo XIX es el primero que ha conocido ese sentido, su sexto senti-

do. Gracias a esta mezcla de sangres, nuestras «almas modernas» han sido invadidas por todas las formas de vida y todas las costumbres de las civilizaciones que coexistieron en otro tiempo o se han superpuesto unas a otras; desde este momento, nuestros instintos refluyen hacia atrás en todas las direcciones; somos una especie de caos; y, finalmente, el «espíritu», como ya he dicho, acaba por encontrar en ello su provecho. La semibarbarie de nuestros cuerpos y de nuestras necesidades nos procura un poco por todas partes accesos secretos que han ignorado siempre las épocas aristocráticas; sobre todo nos hacen penetrar en el laberinto de las civilizaciones inacabadas y de todas las semibarbaries que existieron en el globo. Y en la medida en que la mayor parte de la civilización humana no fue hasta hoy más que una semibarbarie, el «sentido histórico» significa casi el sentido y el instinto de todas las cosas, el gusto de todas las cosas, el lenguaje para todas las cosas, en lo que se revela enseguida como un sentido *plebeyo*. Por ejemplo, hemos aprendido a saborear de nuevo a Homero, y éste es tal vez el progreso más excelente que hayamos hecho; cosa que los hombres de una cultura aristocrática, como los franceses del siglo XVII (como Saint-Evremond, por ejemplo, que le reprochaba a Homero tener el *esprit vaste* [espíritu vasto], y Voltaire, que es el último eco de esta cultura), no saben casi o no supieron asimilárselo y apenas les pudo agradar. Su gusto muy categórico, su hastío pronto, su reserva fría respecto a todo lo que les era extraño, su temor a dar prueba de mal gusto al testimoniar una curiosidad demasiado viva, y, sobre todo, esa repugnancia que experimenta la civilización aristocrática y segura de sí misma a confesar un deseo nuevo, a reconocer que lo que posee no le satisface y que admira lo extraño; todo esto orienta y predispone desfavorablemente a estos aristócratas respecto de las mejores cosas del mundo, desde el momento en que no son propiedad suya ni pueden servirle de presa. No hay nada más extraño a estos hombres que el sentido histórico y su curiosidad ramplona y plebeya. Lo mismo sucede con Shakespeare, esa asombrosa síntesis de los gustos español, morisco y sajón, que hubiese hecho reventar de risa o de indignación a un ciudadano de la antigua Atenas, a un amigo de Esquilo; nosotros, por el contrario, acogemos de todo corazón y con una secreta familiaridad ese abigarramiento insensato, esa mezcolanza de todo lo que hay de delicadeza, de grosería y de artificiosidad en su mundo; gozamos en él de un refinamiento del arte preparado expresamente para nosotros, sin incomodarnos por los olores repugnantes y la promiscuidad de la plebe inglesa en que se

nutre el arte y el gusto de Shakespeare, del mismo modo que en la Chiaja de Nápoles proseguimos nuestro camino con todos nuestros sentidos despiertos, encantados y consentidores, por fétido que sea en el aire el olor a humedad que sube de las cloacas de los barrios populares. Además de nuestro «sentido histórico», tenemos nuestras propias virtudes, no hay que negarlo: carecemos de pretensiones, somos desinteresados, modestos, animosos, llenos de abnegación, de entrega, de reconocimiento, de paciencia, muy acogedores; con todo esto no tenemos quizá mucho «buen gusto». Confesémoslo de una vez: lo que parece más difícil de percibir, de sentir, de gustar y de agradar retrospectivamente, lo que despierta en nosotros la prevención y casi la hostilidad, es precisamente la perfección, el punto de madurez de toda civilización y de todo arte, es la real nobleza de las obras y de los hombres, el instante en que no son más que mar tranquilo y beatitud íntima, alciónica; es el contorno dorado, la superficie brillante y fría que caracterizan a las cosas acabadas, perfectas. Quizá nuestra gran virtud, nuestro sentido histórico, se oponga necesariamente al *buen* gusto, o al menos al mejor gusto; quizá no sepamos reproducir en nosotros más que de una manera torpe, con vacilación y bajo la coacción, esos breves y supremos encuentros felices, apoteosis de la vida humana que resplandecen acá y allá un momento, esos instantes maravillosos en que cualquier fuerza poderosa se detuvo voluntariamente ante lo desmesurado y lo ilimitado; en que saboreó una super-abundancia de placer sutil hasta frenar bruscamente, hasta transformarse en piedra, hasta pararse en seco y quedarse inmóvil sobre un suelo aún tembloroso. La *medida* no es extraña, confesémoslo; lo que nos excita es el atractivo de lo infinito, de lo desmesurado. Como el caballero sobre un corcel encolerizado, dejamos caer las riendas ante lo infinito, nosotros, hombres modernos semibárbaros, y no saboreamos la felicidad suprema más que en el instante en que corremos *al mayor peligro*.

225

Hedonismo, pesimismo, utilitarismo, eudomonismo: todos estos sistemas que miden el valor de las cosas según el *placer* o el *dolor* que les acompañan, es decir, según circunstancias accesorias, son ingenuidades y maneras de pensar sin profundidad; el hombre que siente en sí facultades *constructivas* y una conciencia de artista, no puede contemplarlas más que con ironía y compasión. Nuestra compasión por *vo-*

sotros no es, a decir verdad, la que imagináis; no es la compasión por la «miseria social», por la «sociedad», por sus enfermos y lisiados, por sus viciosos y sus deformes de nacimiento, que yacen en torno a nosotros por el suelo; y menos aún por las capas serviles, descontentadizas, oprimidas, rebeldes, que aspiran a la dominación, a lo que ellos llaman la «libertad». *Nuestra* compasión es de una esencia más elevada y de más vastos horizontes; nosotros vemos al *hombre* empequeñecerse, y vemos que sois vosotros quienes lo empequeñecéis. Hay momentos en que es *vuestra* compasión, precisamente, la que nos sobrecoge con una angustia indescriptible, en que nos defendemos contra esa compasión, en que vuestra seriedad nos parece más peligrosa que cualquier frivolidad. Deseáis, si es posible, *abolir el sufrimiento*, y no hay «posible» más insensato; en cuanto a *nosotros*, nos parece que preferiríamos hacer la vida aún más elevada y difícil que nunca. El bienestar, tal como vosotros lo entendéis, no es un fin para nosotros; es el *fin* de todo, un estado que al punto hace al hombre tan ridículo y despreciable, que nos hace *desear* su desaparición. La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento, ¿no sabéis que esta disciplina es la que ha llevado al hombre hasta la cima de su ser? Esta tensión del alma en la desgracia, que le da energía, su sobresalto ante los grandes cataclismos, su ingeniosidad y su valor para soportar la desgracia, para desafiarla, para interpretarla y para utilizarla, todo lo que le ha sido dado al hombre de profundidad, de misterio, de máscara, de ingenio, de astucia, de grandeza, ¿no lo ha ganado mediante el sufrimiento, mediante la disciplina del gran sufrimiento? En el hombre se encuentran unidos el *creador* y la *criatura*, porque el hombre es materia, fragmento, residuo, arcilla, barro, locura, caos; pero el hombre es también creador, escultor, duro martillo, divino espectador que en el séptimo día contempla su obra. ¿Comprendéis esta antítesis? ¿Comprendéis que *vuestra* compasión se dirige a la «criatura en el hombre», a lo que debe ser formado, roto, forjado, burilado, abrasado al rojo vivo, fundido, purificado de sus escorias, a todo lo que necesariamente *sufrirá* y *debe* sufrir? Y nuestra *compasión*, ¿no comprendéis a lo que se dirige nuestra compasión, por el *contrario*, cuando se vuelve contra la vuestra como contra la peor de las molicies, la peor de las debilidades? Por consiguiente, ¡compasión *contra* compasión! Pero, lo repito una vez más, hay problemas más elevados que todos estos problemas del placer, del dolor y de la compasión; y una filosofía que se reduce a ellos no es más que ingenuidad.

226

¡Nosotros los inmoralistas!—Este mundo que es el *nuestro*, en el que *tenemos* que padecer y gozar, este mundo casi invisible e inaudible de sutiles mandamientos, de sutil obediencia; este mundo de aproximaciones desde todos los puntos de vista, este mundo escabroso, seductor, agudo, delicado, está ciertamente bien defendido contra los espectadores groseros y la curiosidad indiscreta. Estamos encerrados en una red estrecha, en una camisa de fuerza de deberes de la que no *podemos* desembarazarnos; en esto es en lo que también nosotros somos «hombres del deber». A veces, es verdad, sucede que bailamos dentro de nuestras «cadenas» y entre nuestras «espadas». Más a menudo, no es menos cierto, rechinamos los dientes y nos exasperan los secretos rigores de nuestro destino. Pero hagamos lo que hagamos, los tontos y la apariencia dicen de nosotros: «son hombres sin deber». Siempre tendremos en contra de nosotros a los tontos y a la apariencia.

227

Suponiendo que la probidad sea nuestra virtud, propia, aquella de que no podemos deshacernos, nosotros espíritus libres, pondremos toda nuestra malicia y todo nuestro amor para desarrollarla, y no dejaremos de «perfeccionar» en nosotros *esta* virtud, la única que nos queda. ¡Que su esplendor pueda reposar un día con la ironía de un crepúsculo celeste y dorado sobre nuestra civilización envejecida, sobre su triste y melancólica seriedad! Y si nuestra probidad se siente fatigada un día, si suspira y se despereza y le parecemos demasiado *duros*, si desea como un vicio agradable una vida más dulce, más fácil, más regalada, sigamos siendo *duros*, nosotros los últimos estoicos, y llamemos en su auxilio a todo lo que hay de diabólico en nosotros, a nuestro disgusto por la patochada y el poco más o menos, nuestro *nitimur in vetitum* [nos lanzamos a lo prohibido], nuestro ánimo aventurero, nuestra curiosidad aguzada y prevenida, nuestra voluntad de poder y de conquista universal más sutil, más disfrazada, más sublimada, la que merodea y da vueltas incesantemente, llena de deseo, en torno a todos los dominios del porvenir. Corramos con todos nuestros «diablos» en ayuda de nuestro «dios». Es probable que a causa de esto se nos confunda con otros. Se dirá: «Su "probidad" es

su maleficio y nada más». ¡Qué importa! Y aun admitiendo que tuviesen razón, ¿no han sido siempre todos los dioses diablos rebautizados de quienes hemos hecho santos? ¿Y qué sabemos nosotros, en fin, del *nombre* que debe llevar el espíritu que nos guía (esto no es más que una cuestión de nombre)? ¿Y cuántos espíritus hay en nosotros? Nosotros, espíritus libres, debemos velar porque nuestra probidad no se convierta en nuestra vanidad, en nuestro adorno y nuestro atavío de parada, en nuestro límite, en nuestra estupidez. Toda virtud tiende a la estupidez, toda estupidez, a la virtud. «Estúpido hasta la santidad», dicen en Rusia; vigilemos para que nuestra probidad no acabe por hacer de nosotros santos y fastidiosos hombres buenos. ¿No es la vida demasiado corta para que la hagamos enojosa? Será preciso por lo menos creer en la vida eterna...

228

Perdóneseme si he descubierto que todas las filosofías morales son siempre enojosas y merecen ser incluidas entre los somníferos, y si a mis ojos la virtud nunca estuvo más comprometida en mi forma de ser que por los *enojosos* discursos de sus abogados. Lo que no quiere decir que desconozca su utilidad general. Importa mucho que el menor número posible de gentes reflexionen sobre la moral; importa, pues, *mucho* que la moral no se convierta un buen día en interesante. ¡Pero no hay que temer por este lado! Sucede hoy lo mismo que siempre: no veo a nadie en Europa que piense (o *dé* que pensar) que la reflexión moral puede ser una cosa peligrosa y seductora, que pueda ocultar una *fatalidad*. Considerad, por ejemplo, a esos infatigables e inevitables utilitaristas ingleses, tan pesados y respetables, que pasan y vuelven a pasar (¿una comparación homérica lo diría mejor?) sobre las huellas de Bentham, quien a su vez caminaba sobre las huellas del honorable Helvecio, *ce senateur Pococurante*,[11] para emplear la expresión de Galiani. Ningún pensamiento nuevo, nada que se parezca al arte de dar un giro más sutil, un replanteo a un pensamiento antiguo, ni siquiera una verdadera historia de sus predecesores; una literatura *imposible* en suma, a menos que se sepa sazonarla con un poco

[11] De una carta de Galiani a madame d'Espinay, del 9 de marzo de 1771. El senador Pococurante es un personaje del *Cándido*, de Voltaire, hombre rico, culto y generoso, como también lo era Helvecio.

de malicia. Hasta entre esos moralistas, en efecto (que hay que leer siempre con reservas mentales, dado que *haya* que leerlos), se ha deslizado ese viejo vicio inglés, el *cant*,[12] que es la *tartufería moral*, ocultada esta vez bajo la forma del espíritu científico; también encontramos ahí un esfuerzo oculto para reaccionar contra los remordimientos a que está sujeta, naturalmente, una raza de antiguos puritanos, aun cuando pretende constituir una moral científica. ¿No es un moralista lo contrario de un puritano? Pues el moralista es un pensador que considera la moral como cosa dudosa, hipotética, en una palabra, como un problema. ¿No sería inmoral considerar la moral como un problema? En resumen, todos hacen la apología de la moralidad *inglesa*, porque es la que mejor sirve a la urbanidad, o al «interés general», o a la «felicidad de la mayoría», ¡no!, a la felicidad de *Inglaterra*. Todos se esfuerzan por persuadirse de que el aspirar a la felicidad *inglesa*, quiero decir al *comfort* [comodidad], y a la *fashion* [elegancia] (y, en última instancia, un asiento en el Parlamento), es también, al mismo tiempo, el camino de la virtud; les gustaría poder creer que toda la virtud del mundo ha consistido siempre precisamente en esta aspiración. Ninguno de estos palurdos animales gregarios, de conciencia inquieta, que intentan defender la causa del egoísmo como la del bien general, desea saber ni olfatear siquiera desde lejos, que el «bienestar de todos», lejos de ser un ideal, un objetivo, una noción por poco comprensible que sea, no es más que un vomitivo; que lo que conviene a uno *puede* no convenir en absoluto a otro, que exigir una moral uniforme para todos es precisamente lesionar a los tipos humanos superiores; en suma, que si existe una *jerarquía* entre los hombres, también existe una jerarquía entre las morales. Estos utilitaristas ingleses son una especie de hombres modestos y radicalmente mediocres, y, como he dicho muy alto, dado lo enojosos que son, no se puede tener en mucha estima su utilidad. Habría que *animarlos* por esta vía, como se ha intentado hacerlo, por ejemplo, en los siguientes versos:

> ¡Yo os saludo, bravos carreteros,
> «cuanto más dure el camino más contentos estáis»,
> cada vez más tiesos de los pies a la cabeza,
> sin bromas ni entusiasmo,

[12] Guardar las apariencias.

irremediablemente mediocres,
sans genie et sans esprit!
[¡sin genio y sin espíritu!]

229

En estos últimos siglos, que se enorgullecen con justo título de su humanidad, subsiste aún tanto temor, y un temor tan *supersticioso* de la «bestia salvaje y cruel», cuyo dominio constituye la gloria de esta época más humana, que verdades incluso evidentes se pasan en silencio, como de común acuerdo y permanecen inexpresadas durante siglos porque parecerían querer devolver a la vida a esas bestias definitivamente exterminadas. Tal vez me expongo a mucho al revelar esta verdad. ¡Que otros la capturen nuevamente y le hagan beber «la leche de la ternura humana» hasta que vuelva a quedarse tranquila y olvidada en su rincón! Es preciso cambiar todas nuestras ideas acerca de la crueldad y abrir los ojos; es preciso, en fin, aprender a ser impacientes, para que esos grandes e imprudentes errores dejen de pavonearse con sus aires de virtud, quiero decir, por ejemplo, los errores de los filósofos antiguos y modernos con respecto a la tragedia. Casi todo lo que nosotros llamamos una «civilización superior» se basa en la espiritualización y la profundización de la *crueldad*: tal es mi tesis. Esta «bestia feroz» no ha sido abatida; lejos de ello, vive, prospera, ha sido divinizada tan sólo. Lo que produce la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es la crueldad; lo que nos origina una emoción agradable en la llamada piedad trágica, e incluso en todo lo que es sublime, y hasta en los estremecimientos supremos de la metafísica más sutil, no debe su dulzura más que al ingrediente de crueldad que se le mezcla. Lo que agradaba a los romanos en el circo, a los cristianos en el éxtasis de la cruz, a los españoles en los autos de fe o en las corridas de toros; lo que agrada en nuestros días a los japoneses que se agolpan en el teatro, al obrero parisiense que tiene la pasión de las revoluciones sangrientas, a la wagneriana que, abolida toda voluntad, deja pasar sobre sí la música de *Tristán e Isolda*; lo que todos saborean, lo que aspiran a beber con místico ardor es el filtro de la gran Circe, cuyo nombre es «Crueldad». Hay que desterrar muy lejos la burda psicología de antaño, que enseñaba que la crueldad nace a la vista del sufrimiento *ajeno*. Hay también un goce, y un goce desbordante, en hacerse sufrir a sí mismo, en infligirse sufrimiento;

siempre que el hombre se deja persuadir para abnegar de sí mismo, en el sentido *religioso* de la palabra, o para mutilarse como los fenicios y los ascetas, o, simplemente, para mortificar sus sentidos y su carne, para humillarse o para retorcerse en los espasmos de la penitencia como los puritanos, para disecar su conciencia en vivo y consentir como Pascal en el *sacrifizio dell'intelletto* [sacrificio del conocimiento], es su crueldad la que lo aguijonea y lo impulsa adelante, el peligroso estremecimiento de una crueldad vuelta *contra sí mismo*. Consideremos, por último, que también la disciplina del conocimiento, al esforzarse por conocer, *contra* la inclinación de su espíritu y a menudo de su corazón, al verse obligado a negar allí donde quisiera afirmar, amar, adorar, obra como artista y glorifica la crueldad. Sondear así todas las cosas hasta en sus profundidades, excavarlas hasta en sus escondrijos, es ya una manera de violentarse, de hacer sufrir intencionadamente a la voluntad fundamental del espíritu que tiende siempre hacia la apariencia y lo superficial. En toda voluntad de conocer hay, por lo menos, una gota de crueldad.

230

Quizá no se comprenda a primera vista lo que yo entiendo por la «voluntad fundamental del espíritu». Permítaseme, pues, una explicación. Esa cosa imperiosa que el vulgo llama «el espíritu» quiere dominar y sentirse dueño y señor en sí y en torno a sí; tiene la voluntad de reducir la multiplicidad a la simplicidad, de maniatar, de domar, de dominar, una voluntad verdaderamente soberana. Sus necesidades y sus facultades son las mismas que los fisiólogos constatan en todo lo que vive, crece y se multiplica. La aptitud del espíritu para asimilarse lo que le es extraño se revela en una inclinación resuelta a asimilar lo nuevo a lo viejo, a simplificar lo complejo, a ignorar o a rechazar lo que es absolutamente contradictorio; así es como en todo lo que está fuera de él subraya arbitrariamente ciertos rasgos, los valora y los falsifica según su conveniencia. Lo que busca es incorporar nuevas «experiencias», ordenar los hechos nuevos dentro de las series antiguas; intenta, en suma, crecer o, más exactamente aún, *sentirse*, sentir su fuerza acrecentada. Esta misma voluntad encuentra también un apoyo en un instinto del espíritu, completamente opuesto en apariencia; una resolución brutal y repentina de ignorar, de aislarse, de cerrar sus ventanas, una negativa íntima opuesta a esto o aquello,

una repulsa a dejarse abordar, una actitud defensiva respecto a lo que se podría saber, una decisión de dejar ciertas cosas en la sombra, de tapiar el horizonte, de ignorar deliberadamente; todo eso es necesario al espíritu, de una necesidad que varía según el grado de su fuerza de asimilación, de su «capacidad digestiva», para hablar en imágenes; y de hecho es a un estómago a lo que más se parece el espíritu. También habría que citar la voluntad que tiene el espíritu de dejarse engañar a veces, quizá con la maliciosa sospecha de que las cosas *no* son tal como se le dice, aparentando creerlo; sin embargo, hay que contar con el gusto de la incertidumbre y del equívoco, el placer delicioso que se saborea al confinarse voluntariamente en un rincón bien oculto, el goce de ver las cosas demasiado cerca, sin perspectiva, en su superficie solamente, de verlas engrandecidas, aminoradas, sueltas, embellecidas, la delectación íntima que gozamos en esta manifestación arbitraria de poder. Hay que contar también, en fin, con esa propensión un poco sospechosa del espíritu a engañar a otros espíritus y a llevar máscaras en su presencia; hay que tener en cuenta a esa presión, a ese impulso constante de una fuerza creadora, tan hábil para modelar como para metamorfosear; el espíritu goza aquí de la multiplicidad de sus máscaras y de su astucia, goza también del sentimiento de seguridad: esas condiciones de Proteo son las que mejor lo defienden y lo disimulan. *Esta* voluntad, que busca la pura apariencia, la simplificación, la máscara, la capa, en una palabra, lo superficial —pues todo lo que es superficial es una capa—, actúa a la inversa del sublime instinto que impulsa al hombre a conocer, a ver, a *querer ver* las cosas a fondo, en su esencia y en su complejidad. Hay una especie de crueldad de la conciencia y del gusto intelectuales que todo pensador valeroso discernirá en sí mismo, siempre que, claro está, durante mucho tiempo haya aguzado y endurecido la mirada que dirige sobre sí mismo y que se haya habituado a una disciplina estricta y a un lenguaje riguroso. Dirá entonces: «Hay crueldad en la inclinación esencial de mi espíritu». A las gentes virtuosas y amables les costará mucho convencerse de ello. En efecto, sería más amable atribuirnos, imputarnos, vanagloriarnos, en lugar de la crueldad, de algo como un «exceso de sinceridad», nosotros espíritus libres, y *muy* libres. Y tal vez sea un día nuestra gloria póstuma. Mientras tanto —pues pasará tiempo hasta entonces— seríamos menos tentados que nadie a adornarnos con ese oropel verbal, con esos adornos morales; todo nuestro esfuerzo anterior nos hace precisamente odioso ese mal gusto y su exuberancia jovial. Son bellas palabras deslumbrantes, res-

tallantes, solemnes: probidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, sacrificio por el conocimiento, heroísmo por la verdad; hay en ellas algo que nos enorgullece. Pero en cuanto a nosotros, eremitas y marmotas, hace mucho tiempo que estamos persuadidos, en lo íntimo de nuestras conciencias de anacoretas, de que todo este boato verbal que se venera no es nada tampoco él, más que cachivaches engañosos, perifollos excesivos, polvo de oro falsificado con el que se adorna la inconsciente vanidad humana y que, incluso bajo estos colores halagadores, bajo esta capa de colorete, hay que reconocer y sacar a la luz el terrible texto primitivo del *homo natura* [hombre naturaleza]. Reintegrar al hombre a la naturaleza, triunfar de numerosas interpretaciones vanas y vaporosas que han sido garabateadas o embadurnadas en el texto primitivo eterno; hacer que, de ahora en adelante, el hombre, endurecido por la disciplina científica adopte, ante el hombre, tal como es hoy, la misma actitud que ante *la otra* naturaleza; que tenga la mirada intrépida de un Edipo y los oídos tapados de un Ulises, que sea sordo a los reclamos de los viejos pasajeros metafísicos, quienes durante mucho tiempo le han repetido machaconamente: «¡Tú eres mejor, tú eres más grande, de otro origen!». Esto puede ser una tarea extraña e insensata, pero es una *tarea*, ¿quién podría negarlo? ¿Por qué elegimos nosotros esa tarea insensata? O, en otros términos, «¿por qué el conocimiento?». Todo el mundo nos lo preguntará. Y nosotros, apremiados de este modo, nosotros, que hemos planteado ya mil veces la cuestión, no hemos encontrado ni encontramos mejor respuesta que...

231

Aprender nos transforma, a la manera de todos los alimentos que, como saben los fisiólogos, no se limitan a «conservar» la vida. Pero es cierto que en el fondo de nosotros, «muy en el fondo», hay algo rebelde a toda instrucción, el granito de un *fatum* [hado] espiritual, constituido de decisiones y de respuestas previas a una selección de cuestiones preparadas de antemano. Todo problema cardinal choca en nosotros contra un inmutable: «Yo soy así». Por ejemplo, a propósito del hombre y de la mujer, un pensador no cambiará jamás de opinión; sólo podrá ir hasta el final de lo que sabe y descubrir a fin de cuentas lo que ya era «cosa resuelta» en él de antemano sobre este punto. Desde muy pronto encontramos a ciertos problemas soluciones que *nos* inspiran personalmente una fe sólida; quizá las llamare-

mos más adelante nuestras «convicciones». Después, no vemos ya en ellas más que etapas en el conocimiento de nosotros mismos, los jalones que conducen a ese problema que *somos* nosotros, o mejor dicho, a la gran majadería que somos, a nuestro *fatum* espiritual, a lo que se oculta «en el fondo» de nuestra *obstinación rebelde a toda ley*. Después de las gentilezas que acabo de decir, se me permitirá tal vez enunciar algunas verdades respecto a la «mujer en sí», admitiendo que sepamos previamente hasta qué punto son *mis* verdades personales.

232

La mujer quiere emanciparse, y por esta razón se le ha metido en la cabeza ilustrar al hombre acerca de la «mujer en sí». He aquí uno de los más deplorables progresos del *afeamiento* general de Europa. ¿Adónde van a conducir un día esas torpes veleidades de espíritu científico y de exhibicionismo en la mujer? ¡Tiene tantos motivos la mujer para ser púdica! ¡Hay en la mujer algo tan pedantesco, tan superficial, tan primario, tanta mezquina petulancia, tanto mezquino libertinaje y tanta mezquina inmodestia —obsérvese su comportamiento con los niños—, cosas todas que hasta hoy no han sido dominadas y reprimidas más que por el *temor* al hombre! ¡Desgraciados de nosotros cuando el «eterno fastidio femenino» —y es inmenso— se atreva a mostrarse un día, cuando la mujer se disponga a olvidar radicalmente y por principio su delicadeza y su arte, el arte de la gracia y del juego, el arte de disipar las inquietudes, de aligerarlo todo, de tomar todo a la ligera, cuando deje de mostrarse delicadamente dócil a los deseos agradables! Ya se elevan voces femeninas que, ¡por san Aristófanes!, nos hacen temblar. Reivindican con tono amenazador, con una precisión muy médica, lo que la mujer exige del hombre en primera y última instancia. ¿No es una prueba de mal gusto que la mujer se prepare así para iniciarse en las ciencias? Hasta ahora, ese género de precisiones era, por fortuna, asunto de los hombres, privilegio de los hombres. Hablábamos «entre nosotros». En presencia de lo que las mujeres escriben sobre «la mujer» puede preguntarse con desconfianza si la mujer *desea* realmente una explicación sobre sí misma, y si es *capaz* de desearla... Si la mujer no busca más que un *atavío* suplementario —el gusto de la coquetería forma parte del eterno femenino, ¿no es eso?—, entonces quiere hacerse temer, quizás hacerse obedecer. Pero no es la verdad lo que busca. ¡Qué le importa la

verdad a la mujer! No hay nada más extraño a la mujer que la verdad, nada le es más odioso, nada más contrario a su naturaleza; su gran arte es la mentira, su gran preocupación es la apariencia y la belleza. Confesémoslo, eso es lo que a los hombres les gusta en la mujer, eso precisamente es su talento y su instinto; nosotros, que vivimos abrumados de inquietudes, encontramos nuestro solaz cerca de seres cuyas manos, cuyas miradas y cuyas tiernas locuras hacen que nuestra seriedad, nuestra gravedad y nuestra profundidad nos parezcan casi como otras tantas locuras. En fin, pregunto: ¿ha reconocido alguna vez una mujer la profundidad a una inteligencia femenina, la justicia a un corazón femenino? ¿Y no es verdad que, en resumidas cuentas, «la mujer» ha sido siempre menospreciada por las mujeres, y no por nosotros? Como hombres, deseamos que la mujer no continúe comprometiéndose con su instrucción. Fue por solicitud hacia el hombre y por atención a la mujer por lo que la Iglesia decretó: *mulier taceat in ecclesia!* [¡calle la mujer en la iglesia!]; fue por el bien de la mujer por lo que Napoleón dio a entender un día a la muy discreta madame de Staël: *«mulier taceat in politicis!»* [¡calle la mujer en los asuntos políticos!]; y creo ser un verdadero amigo de las mujeres al gritarles hoy: *«mulier taceat de muliere!»* [¡calle la mujer acerca de la mujer!].

233

Es un síntoma de la corrupción de los instintos —sin hablar del mal gusto— el que una mujer cite a madame Roland o a madame de Staël o a monsieur George Sand, como si así probase algo *en favor de* la «mujer en sí». Para los hombres, las tres nombradas son las tres mujeres *cómicas* por excelencia, y nada más. Ellas presentan en sí mismas los mejores argumentos *contra* la emancipación de la mujer y sus pretensiones a la independencia.

234

La estupidez en la cocina: la mujer cocinera, la espantosa inconsciencia con que se asegura la alimentación de la familia y de su jefe. La mujer ignora la *importancia* de los alimentos, y ¡pretende ser cocinera! Si la mujer fuese una criatura pensante, después de haber cocinado durante milenios, debería haber descubierto los fenómenos fisiológicos fun-

damentales e incorporado a su dominio el arte de curar. Las malas cocineras, la total ausencia de razón en la cocina, es lo que ha constituido la traba más duradera y el obstáculo más grave para la evolución del hombre. Y casi sucede lo mismo en nuestros días. Discurso para un colegio de señoritas.

235

Hay giros y agudezas, sentencias en que cristaliza súbitamente, en unas palabras, toda una civilización, toda una sociedad. Por ejemplo, esta frase de madame de Lambert a su hijo: «*mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir*».[13] Entre paréntesis, he ahí la frase más maternal y juiciosa que jamás se haya dirigido a un hijo.

236

Lo que Dante y Goethe pensaron de la mujer —el primero cuando cantaba *ella guardaba suso, ed io in lei* [ella miraba hacia arriba, y yo hacia ella], el segundo al traducir este verso por: «*das Ewig-Weibliche zieht uns* hinan»—[14] suscitará ciertamente la protesta de todas las mujeres bien nacidas, pues esto es precisamente lo que ellas piensan respecto del eterno... masculino.

237

Siete pequeños aforismos acerca de las mujeres

El aburrimiento se disipa en cuanto un hombre se echa a nuestros pies.

Vejez, ¡ay!, y saber templan la débil virtud.

---

[13] Amigo mío, no os permitáis nunca más que locuras que os produzcan un gran placer (*Avis d'une mère à son fils*, 1726).

[14] Dante, *Paraíso*, I, 64. Goethe, *Fausto*, verso penúltimo: «Lo eterno femenino nos arrastra *hacia arriba*».

Callada y vestida de negro, la mujer se cree demasiado maligna.

¿A quién dar las gracias en la próspera fortuna? A Dios..., y a mi modista.

Joven: una caverna florecida. Vieja: una caverna de la que surge un dragón.

Un apellido noble, una pierna bien hecha y, además, un hombre. ¡Oh, si éste fuera mío!

Palabra breve, sentido profundo: ¡hielo resbaladizo para la burra!

237 bis

Hasta el presente, las mujeres han sido tratadas por los hombres como pájaros extraviados, caídos de no sé qué cielos desconocidos, como criaturas más delicadas, más frágiles, más salvajes, más extrañas, más dulces y más llenas de alma que ellos; pero también como algo que hay que meter en una jaula para impedirles que vuelen.

238

Equivocarse sobre el problema fundamental del hombre y de la mujer, negar el abismo que los separa y la necesidad de un antagonismo irreductible, soñar que puedan tener igualdad de derechos, una educación idéntica, las mismas pretensiones y los mismos deberes es un signo *infalible* de la estrechez de espíritu; y un pensador que se halle afectado de esta estrechez respecto a este punto peligroso (¡vulgaridad del instinto!) puede ser considerado como sospechoso en todas las demás cuestiones; mucho más, si se traiciona, si se descubre. Es probable que ante todos los problemas esenciales de la vida, incluso de la vida futura, se confiese insuficiente, no pueda ir al *fondo* de nada. Por el contrario, un hombre que posee profundidad tanto en el espíritu como en los deseos, y también esa profunda benevolencia que es capaz de una severidad, de una dureza con las que se la pueda confundir, no puede pensar a propósito de las mujeres más que como un *oriental*. Debe considerar a la mujer como una propiedad, como un

bien que hay que poner bajo llave, como un ser a propósito para la domesticidad, y que no alcanza su perfección más que en esta situación subalterna. Hay que recordarle a este respecto la prodigiosa sabiduría de Asia, la superioridad del instinto asiático, como hicieron antaño los griegos, los herederos más auténticos y los mejores discípulos de Asia; sabemos que, desde Homero a Pericles, a medida que *aumentaban* en civilización y en fuerza, se mostraban cada vez *más severos* con la mujer, cada vez más orientales. ¡*Qué* necesaria, qué lógica e incluso qué humanamente deseable era esta actitud es cosa en la que todos debemos reflexionar mucho!

239

Jamás el sexo débil ha sido tratado por los hombres con tanto respeto como en nuestra época. Ello está de acuerdo con los gustos esenciales y las inclinaciones de la democracia, así como de nuestra falta de respeto por la vejez. ¿Por qué hemos de asombrarnos de que estas consideraciones hayan degenerado en abuso? Se pide más aún, se aprende a exigir, se acaba por encontrar casi ofensivo ese tributo de respeto, se preferiría la rivalidad, incluso la lucha abierta para la conquista de los derechos. En una palabra, la mujer pierde su pudor. Añadamos que pierde también su buen gusto. Se olvida de *temer* al hombre; pero la mujer que se olvida de temer renuncia a sus instintos más femeninos. Que la mujer alce la cabeza en el momento que el hombre deja de desear y de cultivar en él lo que es idóneo para inspirar el temor o, diciéndolo crudamente, su rivalidad, es perfectamente legítimo y muy comprensible; pero lo que es difícil de comprender es que la mujer, por esto mismo, degenera. Ahora bien, eso es lo que sucede en nuestros días: no nos engañemos. Tan pronto como el espíritu industrial se impone al espíritu militar y aristocrático, la mujer aspira a la independencia económica y jurídica de un oficinista: «la mujer oficinista» nos aguarda a las puertas de la sociedad en formación. Mientras se va apoderando así de nuevos derechos, mientras se esfuerza por ser el dueño e inscribe en sus banderas estas palabras: «*progreso de la mujer*», se cumple lo contrario con una evidencia terrible: «*la mujer retrocede*».

Desde la Revolución francesa la influencia de la mujer *disminuye* en Europa, en la medida en que sus derechos y sus pretensiones han aumentado, y la «emancipación de la mujer», por cuanto que es rei-

vindicada realmente por mujeres y no solamente por machos cretinos, se revela como un curioso síntoma de debilitamiento, de esterilización gradual de los instintos femeninos primordiales. Entra en este movimiento la *necedad*, una necedad casi viril, de la que toda mujer bien constituida, y, por consiguiente, inteligente, debería avergonzarse en gran manera. Perder el olfato que nos indica qué terreno es el más apropiado para conseguir la victoria; desdeñar el ejercicio de la esgrima en que se ha consumado maestra; entregarse, en presencia del hombre, quizás hasta escribir un libro, en lugar de observar como en otro tiempo, unos modales decentes y una humildad astuta y socarrona; quebrantar con virtuoso impudor en el hombre la creencia en un ideal fundamentalmente diferente que estaría *oculto* en la mujer, en yo no sé qué «eterno femenino» y en su necesidad; disuadir al hombre, a fuerza de insistencia charlatana, de la idea de que la mujer debe ser guardada, cuidada, protegida como un animal doméstico más delicado, extrañamente salvaje y a veces agradable; rebuscar minuciosamente, con torpe indignación, todo lo que la posición social de la mujer tuvo y tiene aún de servil y de sumisión (como si la esclavitud fuese contraria a la civilización y no más bien la condición de toda civilización superior, de todo progreso en civilización), ¿qué significa eso sino que los instintos femeninos se esterilizan y que la mujer renuncia a ser mujer? Sin duda, entre los asnos sabios del sexo masculino hay bastantes estúpidos amigos de las mujeres o de corruptores de mujeres para aconsejarles que renuncien a toda feminidad y que imiten todas las estupideces de que padece, como una enfermedad, el «hombre» europeo, la «virilidad» europea; son imbéciles que desearían rebajar la mujer al nivel de la «cultura general», incluso hasta obligarla a leer periódicos y meterse en política. Algunos quisieran llegar hasta transformar a las mujeres en librepensadores y en gente de letras, como si una mujer sin religión no fuese para un hombre profundo e impío algo absolutamente repugnante y ridículo. Casi en todas partes se les estropea sus nervios por medio de la música más mórbida y perniciosa que exista (nuestra música alemana moderna); se las vuelve cada día más histéricas y menos aptas para seguir su primera y última vocación, que es traer hijos al mundo. Se quiere «cultivarlas» cada vez más y, como se dice, *fortalecer* al «sexo débil» por la cultura; como si la historia no enseñase de la manera más clara que la «cultura» del ser humano ha ido siempre pareja con su debilitamiento —quiero decir, el debilitamiento, la desintegración, el decaimiento mórbido de la *voluntad*— y que las mujeres más po-

derosas, las que han ejercido más influencia (la madre de Napoleón es el último ejemplo) debían su poder y su ascendencia sobre los hombres a la fuerza de su voluntad, y no a los maestros de escuela. Lo que en la mujer inspira respeto y, a veces, temor, es su *naturaleza*, que es más «natural» que la del hombre, su flexibilidad sagaz de verdadero felino, su garra de tigresa bajo guante de terciopelo, la ingenuidad de su egoísmo, su inaptitud para dejarse educar, su salvajismo profundo, el carácter inasible, vasto e indeciso de sus deseos y de sus virtudes..., lo que, a pesar del temor que experimentamos de este felino alegre y peligroso, inspira la compasión por la «mujer», es que parece más doliente, más vulnerable que ningún otro animal, más sedienta de ternura y condenada a más desilusiones. Temor y piedad, tales eran hasta hoy los sentimientos del hombre ante la mujer, y ya le parece tener un pie en la tragedia que nos desgarra maravillándonos. ¿Y cómo? ¿Esto ha de terminar así? ¿Habremos emprendido el *deshechizamiento* de la mujer? ¿Llegará a ser la mujer, poco a poco, cada vez más enojosa? ¡Oh Europa, Europa! ¡Conocida es la bestia de cuernos que siempre tuvo para ti más atractivo, la fuente de los peligros que te amenazan constantemente! Tu antigua leyenda podría volver a ser «historia», una enorme necedad podría de nuevo enajenarte y arrebatarte. Y esta vez ningún dios se ocultaría en esa enorme necedad: no, nada más que una «idea», una «idea moderna».

OCTAVA PARTE

PUEBLOS Y PATRIAS

240

He vuelto a oír, como si fuese por primera vez, la obertura de *Los maestros cantores*, de Richard Wagner. Es un arte suntuoso, recargado, pesado y tardío, que tiene el orgullo de suponer en quienes desean comprenderlo que viven todavía dos siglos de música. Y dicho sea en honor de los alemanes, semejante orgullo se halla justificado. ¿Cuántas savias y fuerzas, cuántas épocas y climas se mezclan en esa música? Tan pronto nos parece anticuada y extraña, como ácida y de una extrema juventud; tan fantástica como pomposamente tradicional, muy a menudo maliciosa, y más a menudo aún ruda y grosera. Tiene fuego y audacia, y ostenta, al mismo tiempo, la pelusilla flácida y descolorida de los frutos que maduraron demasiado tarde. Corre amplia y plena, y de pronto viene un instante de inexplicable vacilación, un brusco hiato entre la causa y el efecto, una pesadez que nos abruma de ensueño, como bajo una pesadilla; pero he aquí que ya se extiende y se amplifica de nuevo la ola de nuestras alegrías, formada de una prodigiosa variedad de voces, de dicha antigua y nueva, sin olvidar el placer que el artista se produce a sí mismo y que no oculta, la sorpresa encantada de sentirse en posesión de todos sus recursos y de las fórmulas del arte recientemente conquistado y que es el primero en poner en práctica, como parece dárnoslo a entender. Esta música, en suma, no tiene belleza ni ardor meridionales, nada de la fina claridad de un cielo del mediodía, ni gracia ni danza, apenas un poco de voluntad lógica, cierta pesadez incluso, una pesadez afectada, como si el artista quisiese decirnos: «Esta pesadez también la he querido yo»; pesados tapices, algo voluntariamente bárbaro y solemne, un centelleo de pedrería y de brocados lu-

josos y venerables; algo de alemán, en el mejor y en el peor sentido de la palabra, complejo, informe, inagotable, a la alemana; cierto vigor alemán, una plenitud desbordante del alma que no teme ocultarse bajo los refinamientos de la decadencia, donde tal vez se encuentre mejor que en ninguna parte; expresión exacta y auténtica del alma alemana, que es a la vez joven y envejecida, caduca y exuberante de porvenir. Este género de música expresa a las mil maravillas lo que yo pienso de los alemanes: son de anteayer y de pasado mañana, *aún no tienen hoy*.

241

Nosotros, «buenos europeos», tenemos también horas en que nos permitimos un sólido remozamiento de nacionalismo, una vuelta y una recaída a nuestros viejos amores, a nuestros horizontes estrechos —yo acabo de dar una prueba de ello—, de las horas en que nos dejamos sumergir por emociones nacionales, angustias patrióticas, sentimientos antiguos y venerables. Espíritus más pesados que los nuestros tardarán sin duda más en llevar a cabo lo que a nosotros nos ocupa nada más que algunas horas: a unos les será preciso medio año, a otros la mitad de una vida humana, según la rapidez y el vigor de sus digestiones y de sus «cambios orgánicos». Soy hasta capaz de imaginarme razas más débiles y vacilantes que, incluso en nuestra Europa apresurada, tendrían necesidad de sumar siglos para superar estos accesos de patriotismo atávico, local y de apego al terruño para volver a la razón, quiero decir, al «buen europeísmo». Mientras soñaba en todas estas posibilidades fui testigo de una conversación entre dos viejos «patriotas»; ambos tenían el oído duro y por eso hablaban muy alto. «*Aquél* entiende tanto de filosofía como un campesino o un estudiante de corporación —decía uno—; no entiende nada de filosofía, es muy novato en esta materia. Pero ¡qué importa hoy! Esta época es la época de las masas; éstas se prosternan ante todo lo que es masivo. Que un hombre de Estado les construye una nueva torre de Babel, un monstruoso imperio de monstruosa potencia, le llamarán "grande". ¿Qué importa que nosotros, más prudentes y reservados, no hayamos renunciado aún a nuestra vieja creencia de que sólo la grandeza de pensamiento constituye la grandeza de una acción o de una causa? Supongamos que un hombre de Estado conduce a su pueblo de modo que le obligue a hacer en ade-

lante esa "gran política" para la que está mal dotado y mal preparado, y que el país haya de sacrificar a una nueva y problemática mediocridad sus viejas y seguras virtudes; supongamos que un hombre de Estado condene a su pueblo a "hacer política" simplemente, cuando éste tuvo hasta entonces otra cosa mejor que hacer y que pensar, y no llega a remontar, en el fondo de su alma, su prudente desconfianza respecto a la agitación, al vacío ruidoso y a las griterías infernales de las naciones verdaderamente políticas; supongamos que este hombre de Estado aguijonee las pasiones y las concupiscencias adormecidas de su pueblo, que le reproche su timidez innata y el gusto que tenía hasta entonces de mantenerse aparte, que le haga creer que es un crimen amar las cosas extrañas y su gusto secreto por lo infinito; supongamos que se bebe de las inclinaciones más profundas de su pueblo, que le vuelva del revés la conciencia, que le ahogue su espíritu y que le imponga un gusto "nacional". ¡Cómo! ¿El hombre de Estado que hiciese todo eso y empeñase así el porvenir de su pueblo, admitiendo que ese pueblo tuviese aún un porvenir, semejante hombre de Estado sería grande?» «Indudablemente —le replicó con vivacidad el otro viejo patriota—; de lo contrario no habría *podido* hacer lo que hizo. ¡Quizás era una locura querer eso! Pero tal vez toda grandeza es insensata en principio.» «¡Qué abuso de palabras! —exclamó su interlocutor—. Un hombre semejante será fuerte, fuerte, fuerte y loco, pero *no* grande.» Los dos viejos se habían enardecido visiblemente, lanzándose sus «verdades» a la cara. Pero yo, perdido en mi felicidad y lejos de lo real, calculaba el tiempo que sería preciso a otro más fuerte para triunfar de ese hombre fuerte; y me decía que, por un fenómeno de compensación, cuando un pueblo ve rebajarse el nivel de su espíritu, hay otro pueblo vecino que se hace más profundo.

242

Ya se llame «civilización», o «humanización», o «progreso» a lo que caracteriza a los europeos de hoy; ya se le formule simplemente, sin elogio ni censura, en términos políticos, llamándolo el movimiento *democrático* europeo, no por eso deja de realizarse, tras del decoro moral y político que sugieren tales fórmulas, con una celeridad creciente, un prodigioso proceso *fisiológico*: todos los europeos comienzan a parecerse; se despegan gradualmente de las condiciones que

dan nacimiento a razas ligadas al clima y a las clases sociales; se liberan cada vez más del *medio definido* que podría, en el transcurso de siglos, imprimir a las almas y a los cuerpos necesidades idénticas. Lo que se cumple es, pues, el lento advenimiento de una humanidad esencialmente supranacional y nómada, que fisiológicamente presenta como rasgo distintivo un máximum de fuerza y de poder de adaptación. Este proceso de *europeización gradual*, retardado en su *tempo* [ritmo] por importantes recaídas que no harán más que aumentar su vehemencia y su profundidad; el furioso *Sturm und Drang* [borrasca e ímpetu] del «sentimiento nacional», que hace furor aún, es una de esas recaídas, como toda anarquía ascendente; este proceso conducirá indudablemente a resultados que sus ingenuos promotores y sus turiferarios, los apóstoles de las «ideas modernas», serán probablemente los últimos en reconocer. Las condiciones nuevas que permiten, en general, rebajar al hombre a un nivel mediocre, al del animal de rebaño, útil, laborioso y apto para todos los fines, son, por otra parte, muy adecuadas para producir hombres excepcionales de la especie más peligrosa y seductora. En efecto, esta fuerza de adaptación que se halla constantemente ante nuevas condiciones de existencia y reanuda casi cada diez años, con cada generación, una tarea nueva, no permite al tipo humano afirmarse con *potencia* y, por otra parte, en su conjunto, estos europeos del porvenir se presentarán indudablemente como trabajadores buenos para todos, charlatanes, de voluntad débil y muy adaptables, que tendrán *necesidad* de un amo, de un jefe, como del pan cotidiano; la democratización de Europa tenderá, pues, a producir un tipo de hombres preparados para la *esclavitud*, en el sentido más sutil, pero en casos aislados y excepcionales el tipo del hombre *fuerte* llegará necesariamente a ser más fuerte, más próspero y más rico que lo fue hasta el presente, gracias a su educación libre de prejuicios, gracias a la prodigiosa diversidad de sus actividades, de sus talentos y disimulos. Lo que quiero decir es que la democratización de Europa es también una de las causas que concurren involuntariamente a formar *tiranos*, entendida esta palabra en todas sus acepciones, incluso en la más intelectual.

243

Me he enterado con placer que nuestro sol se desplaza con un rápido movimiento hacia la constelación de *Hércules*. Espero que el hombre

en la Tierra haga otro tanto. ¡Y que nosotros, los buenos europeos, marchemos a la vanguardia!

244

Hubo un tiempo en que a los alemanes se les solía otorgar el elogioso epíteto de «profundos». Ahora son muy otras las pretensiones a que aspira el alemán, y toda profundidad le parece sin duda una falta de arrojo. Es, pues, casi actual y patriótico preguntarse si este antiguo elogio no fue más que un error; en una palabra: si la profundidad alemana no es, en realidad, otra cosa, y peor aún: una cualidad de la que, gracias a Dios, estamos a punto de deshacernos. Tratemos, pues, un poco de revisar nuestras ideas sobre esta profundidad; nos bastará practicar la vivisección del alma alemana. Ésta es, ante todo, compleja, heterogénea, compuesta de elementos yuxtapuestos y superpuestos, más bien que una verdadera construcción; y esto depende de su origen. Un alemán que se atreviese a decir: «¡Yo llevo, ay, dos almas en mí!»[15] sería un mentiroso, o más bien tendría necesidad de varias almas para que dijese la verdad. Pueblo hecho de la más prodigiosa mescolanza y confusión de razas, tal vez incluso con un predominio de elementos precarios, «pueblo del centro» en todos los sentidos de la palabra, los alemanes son de hecho más incomprensibles, más indefinidos, más contradictorios, más desconocidos, más desconcertantes e incluso más sorprendentes que los demás pueblos. Escapan a toda *definición* y, por esta razón, constituyen la desesperación de los franceses. Es un rasgo distintivo de los alemanes que siempre reaparezca entre ellos esta pregunta: «¿Qué es un alemán?». Kotzebue conocía ciertamente muy bien a sus alemanes, quienes lo aclamaban gritando: «¡Cómo se nos parece!». Pero *Sand*[16] también creía conocerlos. Jean Paul sabía lo que se hacía cuando protestó furiosamente contra las adulaciones y las exageraciones mentirosas, pero patrióticas, de Fichte; mas es probable que Goethe tuviese de los alemanes una opinión distinta a la de Jean Paul, aunque le diese la razón a éste contra Fichte. ¿Cuál era exactamente la opinión de Goethe sobre los alemanes? Sobre muchos muy próximos a él jamás se explicó clara-

[15] Frase de Goethe en el *Fausto*.

[16] El estudiante Karl Sand, que asesinó en 1819 a Kotzebue, acusado de ser un agente al servicio de Rusia.

mente. Durante toda su vida tuvo la habilidad de callarse; tenía para ello muchas razones. Lo cierto es que ni las guerras de «liberación» ni la Revolución francesa le arrancaron una mirada de alegre esperanza; el acontecimiento que le decidió a *repensar* su *Fausto* y a revisar todas sus ideas sobre el problema del hombre fue la aparición de Napoleón. Hay palabras de Goethe en que se expresa duramente, con una severidad impaciente, como lo haría un extranjero, respecto a lo que constituyó el orgullo de los alemanes. Definió una vez el famoso *Gemüth*[17] de los alemanes: «la indulgencia para sus propias debilidades y para las de los demás». ¿Se equivocó? Lo que caracteriza a los alemanes es que rara vez se han equivocado por completo, dígase lo que se diga de ellos. El alma alemana oculta galerías y pasillos, cavernas, escondites, calabozos subterráneos; su desorden tiene mucho del encanto de lo misterioso; el alemán es experto en los caminos tortuosos que conducen al caos. Y como todo ser ama su símbolo, el alemán ama las nubes y todo lo que es turbio, movedizo, crepuscular, húmedo y velado; todo lo que es incierto, inacabado, fugitivo, evanescente o, como devenir, le parece «profundo», donde quiera que lo encuentre. El alemán no *es; deviene*, «evoluciona». Por eso «la evolución» es el hallazgo, la proeza de los alemanes, en el vasto dominio de las fórmulas filosóficas: una idea soberana, que, aliada a la cerveza alemana y a la música alemana, va camino de germanizar a Europa. Los extranjeros se quedan estupefactos y seducidos ante los enigmas que les plantea la naturaleza contradictoria del alma alemana (Hegel la ha convertido en sistema, y Richard Wagner recientemente en música). «Bonachón y pérfido», esta alianza de palabras, absurda por lo que respecta a cualquier otro pueblo, se halla justificada desgraciadamente muy a menudo en lo que concierne a Alemania: ¡id si no a vivir algún tiempo con los suabos! La pesadez del sabio alemán, su torpeza en sociedad, se combinan de una manera asombrosa con el gusto por unas acrobacias interiores y una audacia desenvuelta que todos los dioses han aprendido ya a temer. Si se quiere una demostración *ad oculos* [ante la vista] de lo que es «el alma alemana», basta lanzar una ojeada sobre el gusto alemán, las artes alemanas y las costumbres alemanas. ¡Qué rústica indiferencia ante el «buen gusto»! ¡Qué promiscuidad de lo más noble y de lo más vil! ¡Qué desorden y

[17] Palabra alemana que viene a significar «ánimo, carácter, disposición de espíritu».

qué riqueza en toda la economía de esta alma! El alemán *arrastra* su alma como una cadena de presidio, arrastra tras de sí todo el contenido de su existencia. Digiere mal lo que ha vivido, no acaba nunca de digerirlo. La profundidad alemana no es a menudo más que una «digestión» penosa y lenta. Y así como todos los enfermos crónicos, todos los dispépticos, tienen tendencia a la indolencia, al alemán le gusta la franqueza y la bondad; ¡es tan *cómodo* ser franco y recto! De todos los disfraces de que hoy es capaz el alemán, es quizás el más peligroso y el mejor conseguido esa *honradez* alemana, servicial, comunicativa, que pone siempre las cartas sobre la mesa; éste es su talento verdaderamente mefistofélico, y que puede «llevarle lejos». El alemán es desenvuelto, mira con sus ojos alemanes, límpidos, azules y vacíos, y el extranjero lo confunde al punto con su bata. He aquí lo que yo quería decir: sea lo que sea realmente la «profundidad de los alemanes» (entre nosotros, podemos reírnos de ella), haremos bien en salvaguardar la honorabilidad de su apariencia y de su buen renombre y de no cambiar demasiado complacientemente nuestra vieja reputación de nación profunda por el «paso» prusiano, la mentira berlinesa y el sable de Berlín. Es prudente para una nación *hacerse* pasar por profunda, por torpe, por bonachona, por honrada, por inhábil; es tal vez incluso más profundo. Después de todo, hay que hacer honor a su nombre: no en balde se le llama el pueblo engañador, *das «tiusche» Volk*.[18]

245

Los «buenos tiempos antiguos» han muerto: la música de Mozart fue su canto de cisne. ¡Felices nosotros porque su estilo rococó tiene aún eco en nuestra alma, porque su tono de buena compañía, su delicado entusiasmo, el gusto infantil por lo chinesco y las filigranas, su fineza de corazón, su gusto por la gracia, la ternura y la danza, su sensibilidad un poco lacrimosa, su ideal meridional, hacen que todo esto sobreviva aún en nosotros! ¡Ay, llegará un día, tarde o temprano, en que también esto se acabará! Pero antes, no lo dudéis, habrá dejado de gustar y de comprenderse a Beethoven, que no fue más que el úl-

[18] La palabra *tiusche, deutsche*, de *diutise*, popular, no tiene nada de común con el verbo *täuschen* (engañar); es una de las etimologías fantásticas que a veces se permitía Nietzsche.

timo acorde de una música de transición y de una ruptura de estilo, y *no*, como Mozart, el acorde final de un gran estilo europeo que había reinado durante siglos. Beethoven es el lazo entre un alma envejecida y gastada, siempre a punto de romperse, y un alma futura, mucho más joven y que no *acaba de llegar*; su música se baña en el doble resplandor de un duelo eterno y de una eterna y extravagante esperanza, esa misma luz que bañaba a Europa en los tiempos en que soñaba con Rousseau, bailaba alrededor del árbol de la Libertad revolucionaria, para acabar casi adorando a Napoleón. ¡Cuán rápidamente palidece esta emoción! ¡Qué difícil nos es ahora *representarnos* lo que era! ¡Cuán extraño suena a nuestros oídos el lenguaje de los Rousseau, de los Schiller, de los Shelley, de los Byron, que expresaban con palabras el mismo destino europeo que cantaba Beethoven! Lo que ha surgido después en materia de música alemana procede del romanticismo; es decir, de un movimiento históricamente más breve, más fugitivo, más superficial aún que lo que fue para Europa ese gran intermedio; la transición que va de Rousseau a Napoleón, después del advenimiento de la democracia. ¿Weber? Pero ¿qué significan hoy para *nosotros* el *Der Freischütz* y *Oberón*? ¿O *Hans Heiling* y *El vampiro*, de Marschner? ¿O incluso el *Tannhäuser*, de Wagner? Es una música que ya no despierta eco, admitiendo incluso que no se haya olvidado. Además, toda esta música romántica carecía de porte aristocrático, no era bastante música para existir nada más que en el teatro y en la muchedumbre. Era, con toda evidencia, una música de segundo orden, poco apreciada por los verdaderos músicos. No sucede lo mismo con Félix Mendelssohn, ese maestro alciónico, que fue rápidamente famoso y rápidamente olvidado, debido a su alma más ligera, más pura y más colmada; representa en la música alemana un hermoso *intermedio*. En cuanto a Robert Schumann, que tomó en serio la música y que también fue tomado en serio desde sus comienzos, ¿no fue el último en crear una escuela? ¿No nos sentimos hoy felices, y no experimentamos como un alivio, como una liberación, haber superado ya aquel romanticismo schumanniano? ¿Schumann que se refugiaba en la «Suiza sajona» de su alma, medio Werther, medio Jean Paul, sin nada de beethoveniano ni de byroniano ciertamente (su música de *Manfredo* es de una inteligencia que rebasa los límites de lo lícito). Schumann, con su gusto, que en el fondo era un gusto *pequeño* —quiero decir, su propensión peligrosa, doblemente peligrosa en un alemán, al lirismo confidencial y a cierta embriaguez del sentimiento—, se iba continuamente aparte, tímido y batiéndose en retirada,

noble sensitivo que sólo se embriagaba de alegrías y de sufrimientos completamente anónimos; una especie de doncella y *de noli me tangere* [no me toques]; ese Schumann era ya un acontecimiento musical *alemán*, y no como Beethoven, y, en un sentido mucho más amplio como Mozart, un acontecimiento europeo. Con él la música alemana corre el peor peligro, se arriesga a no prestar ya su voz al *alma de Europa* y a rebajarse hasta no ser más que un simple chovinismo.

246

¡Qué martirio es para quienes poseen un *tercer* oído[19] la lectura de los libros alemanes! ¡Qué fastidio detenerse al borde de ese pantano lentamente removido de sonidos que no cantan, de ritmos que no saben danzar, lo que se llama en alemán un «libro»! Y ¿qué pensar del alemán que *lee* libros? ¡Qué mal lee, con qué pereza y a regañadientes! ¿Cuántos alemanes hay que sepan y que se precien de saber si hay *arte* en la menor frase bien construida, un arte que haya que adivinar si se quiere comprender la frase? Engañarse sobre el *tempo* de una frase es equivocarse acerca del sentido de la frase misma. No tener la menor duda respecto a las sílabas decisivas para el ritmo, sentir como una belleza deseada la ruptura de una simetría demasiado rígida, tender un oído sutil y paciente al menor *staccato* [despegado], al menor *rubato* [ritmo libre], saber dar un sentido a la sucesión de las vocales y de los diptongos, saberlos colorear, irisarlos con los matices más delicados y ricos, por el simple hecho de su sucesión; ¿quién, pues, entre los alemanes lectores de libros, tiene la buena gracia de plegarse a estos deberes, a estas exigencias, y de intentar discernir todo lo que hay de arte y de intención en el lenguaje? La realidad es que no tienen «oído para estas cosas» y que los más violentos contrastes de estilo pasan desapercibidos y que el arte más sutil se *prodiga* en vano a los sordos. Tales fueron mis reflexiones el día en que observé con qué obtusa pesadez, con qué falta total de intuición se confundía a dos maestros de la prosa, uno de los cuales dejaba caer las palabras gota a gota, fríamente y como a su pesar, como el agua que se filtra por la bóveda húmeda de una caverna, contando con su sonoridad ensorde-

[19] El «tercer oído» es una especie de superoído, más sensible que los comúnmente concedidos a los mortales.

cida y su sofocada sonoridad, mientras que el otro maneja la lengua como una espada flexible, sintiendo correr por todo su cuerpo el júbilo peligroso de la hoja cortante y temblorosa que quisiera morder, silbar, cortar...

247

Hasta qué punto el estilo alemán es indiferente al timbre y mal construido para el oído se demuestra por el hecho de que precisamente nuestros mejores músicos escriben mal. El alemán no lee en voz alta, no lee para el oído, sino únicamente con los ojos; para leer, se tapa los oídos. Los antiguos, cuando leían —lo que hacían rara vez—, leían para sí mismos, pero en voz alta; asombraba ver a alguien leer en voz baja y se buscaban para sí las razones de ello. En voz alta, esto quiere decir con los ahuecamientos, las inflexiones, los cambios de tono y de ritmo que hacían las delicias del *público* de la Antigüedad. En aquella época las reglas del estilo escrito eran las mismas que las del estilo oral; dependían, de una parte, del asombroso cultivo y de las refinadas exigencias del oído y de la laringe, y, por otra parte, del vigor, de la resistencia y de la potencia de los pulmones antiguos. Periodos como los de Demóstenes o Cicerón, que se enfilan y caen por dos veces en el tiempo de *una sola* respiración, eran un gozo para los hombres *antiguos*. La formación que habían recibido les permitía apreciar lo que había de raro y difícil en la declamación de un periodo semejante. Pero *nosotros*, los modernos, que somos cortos de respiración en todos los sentidos de la palabra, no tenemos derecho a los periodos largos. En general, los antiguos eran todos más o menos diletantes en el arte oratorio; eran conocedores y, por consiguiente, críticos; así es como impulsaban a sus oradores a las más grandes proezas; del mismo modo que en el siglo pasado, en que todos los italianos y todas las italianas sabían cantar, la virtuosidad de los cantantes, y al mismo tiempo el arte de la melodía, llegaron a su culminación. Pero en Alemania (excepto en los tiempos más recientes, en que una especie de elocuencia política agita, tímida y torpemente, sus tiernas alas) no ha habido, en el fondo, más que *una especie* de discurso público *apenas* conforme a las reglas del arte: el sermón. Sólo el predicador, en Alemania, conocía el peso de una sílaba o de una palabra, sabía cómo hacer para que su frase causase impresión, se indignase, se precipitase, corriese, volviese a caer; sólo él tenía cierta conciencia auditiva, una

conciencia muy a menudo inquieta, pues no faltan razones para que un alemán sólo raras veces y casi siempre muy tarde se convierta en un buen orador. Por eso la obra maestra de la prosa alemana es también, con justo título, la obra maestra de nuestro más grande predicador: la *Biblia* ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Comparado con la Biblia de Lutero, casi todo lo demás es apenas «literatura»; es una planta que no ha crecido en Alemania y que, por consiguiente, no ha echado raíces en el corazón de los alemanes ni ha crecido en ellos como lo ha hecho la Biblia.

248

Hay dos clases de genios: uno ante todo creador y que quiere procrear; al otro le gusta dejarse fecundar y dar a luz. Del mismo modo, entre los pueblos de genio, los hay a quienes les tocó en suerte el lote femenino de la gestación y la tarea oculta de modelar, de madurar, de consumar —los griegos eran un pueblo de esta especie, así como los franceses—; y otros que se sienten llamados a engendrar y a implantar en la vida un orden nuevo —como los judíos, los romanos y, lo digo con toda modestia, tal vez los alemanes—. Estos pueblos conocen los tormentos y los arrebatos de fiebres desconocidas, se sienten empujados irresistiblemente a salir de sí mismos, enamorados de las razas extranjeras que envidian (de las que les gusta dejarse fecundar) y, al mismo tiempo, ávidos de dominar, como todo lo que se siente pleno de energías genésicas, y, por consiguiente, elegido «por la gracia de Dios». Estas dos clases de genios se buscan como el hombre y la mujer, pero se desconocen también... como el hombre y la mujer.

249

Cada nación posee su propia hipocresía, a la que llama sus virtudes. Lo que hay de mejor en nosotros, no podemos conocerlo.

250

¿Qué le debe Europa a los judíos? Muchas cosas buenas y malas, y sobre todo una que es a la vez la mejor y la peor: el estilo grandioso

en moral, la temible majestad de las exigencias infinitas, de los símbolos infinitos, el romanticismo sublime de los problemas morales, es decir, lo que hay de más seductor, de más cautivador y más exquisito en esos juegos de matices y en esas seducciones, cuyo reflejo envuelve hoy el cielo y a nuestra civilización europea, un cielo crepuscular y que tal vez va a extinguirse. Por eso nosotros, que entre los espectadores somos artistas y filósofos, sentimos por los judíos... gratitud.

251

No hay más remedio que aguantarse cuando un pueblo que sufre, y *quiere* sufrir de la fiebre nerviosa del nacionalismo y de la ambición patriótica, ve pasar por su espíritu nubes y perturbaciones de toda especie, en una palabra, breves accesos de estupidez; por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez de la francofobia, otras veces la del antisemitismo o la polonofobia, o el cristianismo romántico, o el wagnerianismo, o la teutomanía, o el prusianismo (mirad a esos pobres historiadores, a esos Sybel, a esos Treitzschke, con sus cabezas entrapajadas); cualquiera sea el nombre que se le dé, esas leves y pasajeras brumas que oscurecen el espíritu y la conciencia de los alemanes. Perdóneseme si, yo también, por haberme arriesgado a hacer un breve alto en este terreno infecto, no he salido completamente indemne, y si me he puesto como todo el mundo a meditar sobre cosas que no me concernían, primer síntoma de infección política. He meditado, por ejemplo, en la cuestión judía. Escuchadme: todavía no he encontrado a un solo alemán que quiera bien a los judíos; por mucho que los espíritus prudentes y positivos repudien categóricamente el antisemitismo propiamente dicho, esta misma prudencia, esta misma política, no se aplican al sentimiento mismo, sino tan sólo a sus excesos peligrosos, especialmente a la expresión repugnante y desvergonzada de ese sentimiento frenético. No hay que hacerse ilusiones al respecto. Que en Alemania haya *bastantes* judíos, que el estómago alemán, que la sangre alemana haya de sufrir, y por mucho tiempo aún, para asimilarse ese *quantum* [cantidad] de «judíos», mientras que los franceses, los ingleses y los italianos tienen un sistema digestivo más vigoroso, eso es lo que revela y expresa un instinto general con el que hay que contar. «¡Ya hay bastantes judíos! ¡Cerremos sobre todo nuestras puertas al Este, como en Austria!» He aquí lo que prescribe el instinto de un pueblo cuyo tipo étnico es aún débil e in-

deciso y que corre el riesgo de ser borrado o extinguido por la influencia de una raza más vigorosa. Ahora bien, los judíos son, incontestablemente, la raza más enérgica, más tenaz y más pura que hay actualmente en Europa; saben imponerse incluso en las peores condiciones, y quizá mejor que en las más favorables, gracias a ciertas virtudes de las que se quieren hoy hacer vicios, gracias sobre todo a una fe obstinada que no tiene de qué ruborizarse ante las «ideas modernas»; *cuando* se transforman, lo hacen como el Imperio ruso realiza sus conquistas, como un Imperio que no data de ayer y que tiene el tiempo ante sí, quiero decir, «con la mayor lentitud posible». Todo pensador que se sienta responsable del porvenir de Europa deberá contar, en todas sus especulaciones sobre este porvenir, con los judíos y con los rusos como con los dos factores más seguros y probables de este gran juego, del gran conflicto de las fuerzas.

Lo que en Europa se llama hoy una «nación», y que más bien es, en el fondo, una *res facta* [cosa hecha] que *nata* [cosa innata] (y que a veces parece a punto de confundirse con una *res ficta et picta*) [cosa fingida y pintada], es en todo caso una realidad aún no fijada, joven, muy modificable; no es aún una raza, ni menos todavía un *aere perennius* [más perenne que el bronce], como la raza judía; esas naciones deben guardarse cuidadosamente de toda concurrencia y de toda hostilidad irreflexivas. Es evidente que los judíos, si quisieran o si se les obligase a ello, como parecen querer hacerlo los antisemitas, *tendrían* desde ahora mismo la preponderancia y literalmente el dominio sobre toda Europa; es claro también que no buscan eso *ni* se hacen proyectos en ese sentido. Por el momento, lo que quieren y desean, e incluso con cierta insistencia, es dejarse absorber y disolver en Europa y por Europa; aspiran a hallar el lugar en que puedan asentarse, hacerse reconocer y respetarse, poner término, en fin, a su vida nómada de «judío errante». Debería tenerse en cuenta esta aspiración, esta tendencia en que se expresa tal vez cierta atenuación de los instintos, y se debería favorecer; por eso sería quizás útil y legítimo acabar con las querellas antisemitas. Sin embargo, habría que favorecer este movimiento con toda la prudencia deseable y hacer un apartado, como hace la nobleza inglesa. Es evidente que son los tipos más vigorosos y más recientemente forjados de la Alemania moderna los que más impunemente podrían entrar en comercio con los judíos; por ejemplo, los oficiales nobles de la Marca prusiana. Sería interesante en muchos conceptos buscar si, por medio de un hábil mestizaje, es posible llegar a unir el arte hereditario de mandar y de

obedecer, doble talento clásico en Brandeburgo, con el genio del dinero y de la paciencia y, sobre todo, con una dosis de intelectualidad, de que se carece mucho en esta comarca. Pero ¡ya está bien!; pongamos término a estas alegres divagaciones teutómanas, así como a mi arenga, pues me hallo ya en el umbral de la cuestión a mi parecer más *grave*, en el umbral del «problema europeo» tal como yo lo entiendo, en la selección de una casta nueva que dominará a Europa.

252

¡Qué raza más poco filosófica la de esos ingleses! Bacon representa un *atentado* contra la filosofía en general; Hobbes, Hume y Locke han envilecido y despreciado durante más de un siglo el concepto de «filósofo». Fue *contra* Hume contra quien se alzó Kant, y lo engrandeció al atacarlo; fue de Locke de quien Schelling pudo decir: *je méprise Locke* [yo desprecio a Locke]. En la lucha contra la burda concepción mecanicista tan querida de los ingleses se alzaron Hegel y Schopenhauer (sin contar a Goethe), esos hermanos enemigos, orientados hacia los polos filosóficos opuestos del espíritu alemán, y que se mostraron injustos el uno con el otro como sólo pueden serlo los hermanos. Lo que les falta y les ha faltado siempre a los ingleses lo sabía muy bien aquel retórico y medio comediante, aquel turbión falto de ingenio que se llamó Carlyle, quien con sus muecas apasionadas pretendía ocultar una cosa que sabía muy bien: que *carecía* de la verdadera *potencia* intelectual, de la verdadera *profundidad* de intuición, en una palabra, de filosofía. Es un hecho significativo de toda casta poco filosófica que permanezca estrictamente adherida al cristianismo; tiene *necesidad* de la disciplina cristiana para «moralizarse» y humanizarse poco a poco. El inglés, más sombrío, más sensual, más enérgico y más brutal que el alemán, el más vulgar de los dos, es por esta razón más piadoso que el alemán, y por eso el cristianismo le es aun *más necesario*. Para un olfato un poco fino, hay en este cristianismo inglés un aroma muy británico de *spleen* [desgana] y de embriaguez, males contra los cuales se ha empleado como remedio, no sin buenas razones, el veneno, más sutil como antídoto contra el más grosero. Una intoxicación más refinada es ya un progreso en esos pueblos rudos, un comienzo de intelectualización. También en la mímica cristiana, en las plegarias y el canto de los salmos, así como en la necedad, fue donde la gravedad rústica del inglés halla un disfraz que la hace más

tolerable, o más bien permite darle un sentido e interpretarla en su transposición; y para todo este rebaño de borrachos y de libertinos que aprendió en otro tiempo en el metodismo, y recientemente en el «Ejército de Salvación», el arte de los gruñidos piadosos, es cierto que las convulsiones de la penitencia representan el grado más alto de «humanidad» que se pueda alcanzar; es justo reconocerlo. Pero lo que nos irrita en el inglés, incluso en el más humano, es su falta de música, en sentido propio y figurado; no hay en los movimientos de su cuerpo y de su alma ritmo ni danza, ni siquiera necesidad alguna de ritmo o de danza, de «música». Oídlo hablar, mirad cómo *andan* las más bellas inglesas (ningún país tiene palomas ni cisnes más bellos); en fin, oídlos cantar. Pero es, sin duda, pedir demasiado...

253

Hay verdades que los espíritus mediocres descubren más fácilmente, porque parecen hechas a su medida; hay verdades que no encantan ni seducen más que a los espíritus mediocres; se ha llegado a formular esta máxima desagradable precisamente en nuestros días en que el espíritu de ciertos ingleses estimables, pero mediocres —me refiero a Darwin, John Stuart Mill y Herbert Spencer—, tienden a imponerse en las regiones medias del gusto europeo. Y de hecho, quién podría negarlo, es útil que espíritus semejantes ejerzan a veces, durante algún tiempo, su dominio. Sería un error creer que los espíritus superiores, a quienes les gusta volar apartados, sean particularmente aptos para constatar una multitud de pequeños hechos vulgares, para reunirlos y para formularlos. Muy al contrario, siendo la excepción, están en situación desventajosa con relación a la «regla». Además, tienen algo mejor que hacer que limitarse a conocer; su tarea consiste en *significar* algo nuevo, en *representar* valores nuevos. El abismo que separa el saber del poder es también más inquietante de lo que se cree; es posible que el genio, el creador, sea un ignorante, mientras que, inversamente, cierta estrechez, cierta sequedad, una solicitud minuciosa, en una palabra, algo propiamente inglés que predispone muy bien a los descubrimientos del género de los de Darwin. No hay que olvidar que los ingleses, ya una vez en la historia, han causado, en virtud de su profunda mediocridad, un rebajamiento general del nivel del espíritu europeo. Lo que llamamos las «ideas modernas» o las «ideas del siglo XVIII», o las «ideas francesas», contra las que el es-

píritu alemán se alzó con una repugnancia profunda, todo eso era de origen inglés, no cabe duda. Los franceses no han sido más que los imitadores y los actores de esas ideas, como fueron también, desgraciadamente, sus mejores soldados y las primeras y más completas *víctimas*; pues el efecto sobre el alma francesa de esta maldita anglomanía de estas «ideas modernas», el *âme française* [alma francesa], fue reducirla por completo y debilitarla de tal modo, que apenas hoy podemos imaginarnos lo que dicha alma era en los siglos XVI y XVII, su fuerza profunda y apasionada, su nobleza inventiva. Pero hay que mantener con los dientes a este equitativo juicio histórico, hay que defenderlo contra el instante presente y la evidencia actual: todo lo que Europa tiene de nobleza, la del sentimiento, la del gusto, la de las costumbres, en una palabra, la nobleza en todos los sentidos elevados del vocablo, es obra e invención de *Francia*; la vulgaridad europea, la bajeza plebeya de las ideas modernas es obra de *Inglaterra*.

254

Aún hoy Francia es la sede de la cultura más espiritual y más refinada de Europa, y la escuela del buen gusto; pero a esta «Francia del buen gusto» hay que saberla descubrir. Sus representantes se mantienen muy ocultos; parece no encarnarse más que en un corto número de individuos que, además, no asientan tal vez sus piernas con mucha solidez; unos son fatalistas, hipocondríacos, enfermos; otros son niños mimados, refinados hasta el artificio, que cifran su *ambición* en permanecer a la sombra. A todos les es común un rasgo: se tapan los oídos ante la estupidez desencadenada y las griterías ruidosas de los *bourgeois* [burgueses] demócratas. Pues, en efecto, lo que se agita en primer término es una Francia caída en la bestialidad y la vulgaridad; recientemente aún, en las exequias de Victor Hugo, Francia se entregó a una verdadera orgía de mal gusto y de beata satisfacción de sí misma. Hay aún otra cosa común a estos franceses: el loable deseo de oponerse a la germanización del espíritu francés y la impotencia más loable aún para conseguirlo. Tal vez se podría afirmar que desde ahora Schopenhauer está más aclimatado y naturalizado en esta Francia del espíritu, que es también una Francia pesimista, de lo que lo estuvo en Alemania; no hablo de Heinrich Heine, de quien los poetas parisienses más refinados y exigentes están penetrados, desde hace tiempo, hasta la médula; ni de Hegel, que, en la persona de Taine —el

primero de los historiadores vivos—, ejerce una influencia casi tiránica. En cuanto a Richard Wagner, cuanto más aprenda la música francesa a adaptarse a las necesidades reales del *âme moderne* [alma moderna], tanto más se «wagnerizará»; puede predecirse que ya lo hace bastante desde ahora. Hay tres cosas, sin embargo, de las que los franceses pueden enorgullecerse todavía como cosa de su herencia y de su patrimonio, como el signo intacto de una antigua superioridad de cultura, a despecho de la germanización voluntaria o involuntaria de su gusto; es, en primer lugar, la capacidad de apasionarse por las cuestiones artísticas, de entregarse por entero a la «forma», pasión por la cual han inventado, entre otras mil, la fórmula de *l'art pour l'art* [el arte por el arte]; desde hace trescientos años, Francia no ha carecido de este espíritu, y gracias al respeto que inspira allí la «minoría» ha hecho posible en la literatura una especie de música de cámara que, en vano, se buscaría en otra parte de Europa. La segunda base de la superioridad de los franceses en Europa es su vieja y muy rica cultura *moralista*, a la que se debe, por término medio, incluso entre los pequeños *romanciers* [novelistas] de las revistas y en cualquiera de los *boulevardiers de París* [escritores de bulevar de París], una sensibilidad y una curiosidad psicológicas de las que en Alemania, por ejemplo, no se tiene la menor idea. Para esto les falta a los alemanes unos siglos de análisis moral que Francia, como ya he dicho, no se ha ahorrado. Decir a causa de esto que los alemanes son «ingenuos» es alabarlos por un defecto. Si queremos encontrar algo que contraste con la inexperiencia y la inocencia de los alemanes *in voluptate psychologica* [en la voluptuosidad psicológica], cualidades bastante íntimamente ligadas al fastidio que exhala en Alemania la vida de sociedad; si queremos buscar la expresión más feliz de una curiosidad y de una ingeniosidad muy francesas en este dominio de emociones delicadas, podemos citar a Henri Beyle, ese hombre asombroso que se anticipó mucho a su tiempo, ese precursor que recorrió con paso napoleónico, como pionero y como explorador, Europa, su dominio de siglos enteros del alma europea. Fueron precisas dos generaciones para alcanzarlo bien o mal, para adivinar después de él algunos de los enigmas que fueron su tormento y su delicia, ese singular epicúreo, degustador de problemas, el último de los grandes psicólogos franceses. Existe aún un tercer motivo que justifica la pretensión francesa a la superioridad: en el temperamento de los franceses hay una síntesis bastante bien lograda del Norte y del Mediodía, que les permite comprender tantas cosas y los incita a hacer tantas otras que un inglés no com-

prenderá jamás. Su temperamento, que se vuelve alternativamente hacia el Mediodía o lo rechaza, y en el que hierve de vez en cuando la sangre provenzal y ligur, los preserva del horrible gris septentrional, del abuso de conceptos fantásticos y exangües, enfermedad propia del gusto *alemán*, contra la cual nos hemos prescrito recientemente, con la mayor energía, una cura de hierro y sangre, quiero decir, de «gran política»; peligrosa terapéutica que me enseña todos los días a esperar sin cansarme, pero que no me ha enseñado a tener esperanza. Incluso en nuestros días se sabe en Francia comprender, adivinar y acoger a esos hombres extraordinarios y rara vez satisfechos, que son de espíritu demasiado vasto para contentarse con un patriotismo por limitado que sea, y que en el Norte saben amar al Mediodía, y en el Mediodía amar el Norte, mediterráneos natos, «buenos europeos». Para ellos escribió *Bizet* su música; Bizet, el último genio que ha sabido descubrir una belleza nueva, una seducción nueva, que ha descubierto un fragmento del *Mediodía de la música*.

255

Sostengo que hay que hacer uso de mucha prudencia con respecto a la música alemana. A quien le guste el Mediodía como me gusta a mí, como una gran escuela de curación para el alma y los sentidos, como una profusión de luz y de sol que transfigura todas las cosas derramándose sobre seres soberanos, llenos de fe en sí mismos; ese hombre deberá ponerse en guardia contra la música alemana, porque, quitándole de nuevo el gusto, le quita al mismo tiempo la salud. Un meridional de esta especie, meridional de *creencia* y no de origen, a quien se le ocurra pensar en el porvenir de la música y en el medio de liberarla de la dominación del Norte, oirá en sí los primeros acentos de una música más profunda, más poderosa, quizá más cruel y más misteriosa, una música más que alemana que, en presencia del mar azul y voluptuoso y de la claridad del cielo meridional, dejaría de parecer expirante, marchita, pálida, como le sucede a toda música alemana; una música más que europea, que afirmaría su calor incluso frente a las grises puestas de sol del desierto, una música hermana de la palmera, que se sintiese en sí como entre las grandes y bellas fieras solitarias, y que se iría a mover entre ellas. ¡Oh, ese soñador imaginaría una música cuyo encanto más singular sería ignorar todo acerca del bien y del mal! Sólo de tiempo en tiempo pasaría sobre ella una

vaga nostalgia de marinero, vagas sombras doradas y tiernas debilidades: sería un arte que absorbería en sí, llegadas de muy lejos, las tintas crepusculares de un mundo *moral* que se desvanece, ya casi incomprensible, una música bastante hospitalaria y profunda para llegar a acoger a los fugitivos rezagados.

256

La locura de las nacionalidades es la causa de que los pueblos de Europa se hayan convertido en extraños entre sí y de que persista aún hoy esa ignorancia mórbida; ha llevado al pináculo a políticos de visión miope y de manos lentas, que no se dan cuenta hasta qué punto la política de división que practican no puede ser más que una política episódica. Por esto, y por otras razones que hoy no se pueden decir en modo alguno, se desdeñan los signos precursores menos equívocos y a los que se les da una interpretación arbitraria o engañosa, cuando indican claramente que *Europa quiere unificarse*. En todos los espíritus vastos y profundos de esta época se realiza un trabajo secreto que tiende a abrir las vías a esta *síntesis* nueva y a anticipar a título de experiencia el europeo del porvenir; sólo superficialmente o en sus horas de debilidad, por ejemplo en su vejez, pertenecieron a «patrias»; era para ellos una manera de descansar de sí mismos hacerse «patriotas». Me refiero a hombres como Napoleón, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer; perdóneseme que cuente también entre ellos a Richard Wagner, a propósito del cual no debemos dejarnos engañar por los juicios erróneos que él ha dado de sí mismo: a genios de esta especie rara vez les es dado comprenderse. Tampoco hay que dejarse aturdir por el estrépito que se hace ahora en Francia contra él para cerrarse a su influencia. No por eso deja de seguir en pie el hecho de que entre Wagner y el *romanticismo francés* de hacia 1840 hay un estrecho e íntimo parentesco. Sus aspiraciones más elevadas y profundas están íntimamente emparentadas; en su arte complejo y tumultuoso es el alma de Europa, de la Europa *una*, lo que surge, se alza y aspira... ¿Hacia qué? ¿A una luz nueva, a un sol nuevo? Pero ¿quién podría expresar claramente lo que estos grandes creadores de nuevos recursos de expresión artística no supieron decir claramente? Lo cierto es que los agitaba una misma *Sturm und Drang* [borrasca e impulso], que *encauzaban* sus investigaciones en el mismo sentido, ellos, los últimos grandes buscadores. Dominados, todos sin

excepción, por la literatura, aun cuando se tratase de un arte visual o musical, fueron los primeros artistas que tuvieron una cultura literaria universal, muy a menudo escritores, creadores, hábiles en relacionar y en combinar las diversas artes y los diversos órdenes de sensaciones (Wagner, como músico, ha de colocarse entre los pintores; como poeta, entre los músicos; como artista, en fin, entre los comediantes); todos fanáticos de la *expresión* «a toda costa»; pienso especialmente en Delacroix, el más cercano de todos a Wagner; todos grandes exploradores en el reino de lo sublime, pero también en el de lo feo y de lo horrible, más grandes inventores aún en materia de efectos, de escenografía, de aparato; en todos el talento rebasa al genio, virtuosos todos de los pies a la cabeza, con una inquietante facilidad para emplear todos los medios de seducir, de engolosinar, de subyugar, de trastornar; enemigos natos de la lógica y de la línea recta, ávidos de todo lo que es extraño, exótico, monstruoso, tortuoso, contradictorio; Tántalos de la voluntad, plebeyos advenedizos, que tanto en su vida como en su obra se sentían incapaces de imponerse una marcha noble, un *tempo lento* —piénsese en Balzac, por ejemplo—, trabajadores encarnizados, que se mataban a trabajar; no conformistas y rebeldes en sus costumbres; ambiciosos e insaciables, incapaces de equilibrio y de alegría; llegando todos a caer rendidos al pie de la cruz (y con razón, pues ¿cuál de ellos hubiese tenido bastante profundidad para sacar espontáneamente de sí una filosofía del *Anticristo*?). En suma, una especie de hombres superiores, atrevidos y audaces, magníficamente violentos, arrebatados y arrebatadores, que siguen enseñando en su época —la época de las *masas*— lo que es «el hombre superior»... Dejo a los amigos alemanes de Richard Wagner preguntarse si hay en el arte wagneriano algo que sea alemán, o si precisamente su superioridad no se deriva de fuentes e impulsos *supraalemanes*; no olvidemos que París ha sido indispensable para el desarrollo de su personalidad; París, a la que sus instintos profundos le hicieron desear en su época decisiva; no olvidemos que sus maneras de obrar, de hacerse apóstoles de su propia causa, sólo llegaron a su perfección cuando tuvieron ante sí como modelos a los socialistas franceses. Tal vez, llevando más lejos la comparación, se descubra en honor de Wagner y de su germanismo que, en todo caso, se elevó más alto, se mostró más atrevido, más fuerte, más duro y más grande de lo que hubiese sido capaz un francés del siglo XIX, por la razón de que nosotros, los alemanes, hemos quedado más cerca de la barbarie que los franceses. Tal vez la creación más asombrosa de Wagner siga siendo

siempre, y no ahora solamente, inaccesible, extraña, inimitable para la raza latina en su declive; me refiero al personaje de Sigfrido, ese hombre *muy libre*, y tal vez demasiado libre, demasiado duro, demasiado jovial, demasiado sano, demasiado *anticatólico* para el gusto de viejos pueblos civilizados y decadentes. Quizás incluso sea un pecado contra el romanticismo ese Sigfrido antipático a los pueblos latinos; pero Wagner, en los días de su triste vejez, ha expiado con largueza este pecado; anticipándose a un gusto que se convirtió después en una política, se puso, si no a seguir, sí al menos a predicar, con la fogosidad religiosa que le es propia, *el camino de Roma*. Para evitar todo equívoco, recurriré a algunos versos muy admirados que revelarán a los oídos menos sutiles lo que quiero decir, lo que *reprocho* en el «Wagner de los últimos años» y en la música de su *Parsifal*.

¿Es esto aún alemán?
¿Estos gemidos sordos proceden de un corazón alemán,
y son cuerpos alemanes los que se mortifican así?
¿Alemanas son esas manos de sacerdotes que bendicen,
y esa excitación de los sentidos al vago olor del incienso?
¿Y alemanas esas bruscas genuflexiones, esos desmayos,
esos andares titubeantes
y ese bamboleo incierto de campanas,
esas miradas de monjas, esos tañidos de ángelus,
esos éxtasis falsificados cuyo ímpetu pretende rebasar el cielo
[mismo?
¿Y todo eso es alemán también?
¡Reflexionad! ¡Todavía no habéis franqueado el umbral!
Eso que oís es *Roma, es la fe romana sin su credo*.

NOVENA PARTE

¿QUÉ ES ARISTOCRÁTICO?

257

Toda elevación del tipo humano ha sido hasta ahora y seguirá siendo siempre obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples escalas de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud. El *pathos de distancia* nace de la diferencia irreductible de las clases sociales, y en virtud del hecho de que la casta dominante deja caer, altanera, su mirada sobre sus súbditos y sus instrumentos, y por el hábito que tiene de la obediencia y del mando, por el arte con que mantiene a los inferiores bajo ella y a distancia, imposible de otro modo hacer nacer otro *pathos* más misterioso, ese deseo ardiente de establecer distancias dentro del alma misma, para producir estados cada vez más elevados, raros, lejanos, amplios, comprensivos, en que consiste precisamente la elevación del tipo «humano», el continuo «rebasamiento del hombre por sí mismo», si queremos dar a una fórmula moral un sentido supramoral. Sin duda, no hay que hacerse ilusiones humanitarias con respecto a la manera en que nace una sociedad aristocrática, condición indispensable para el progreso de la dignidad del tipo «humano»; la verdad es dura, tengamos el valor de confesar sin rodeos cuáles han sido en todo tiempo los *comienzos* de una civilización superior. Hombres de una índole muy próxima aún a la naturaleza, bárbaros en todo lo que esta palabra tiene de terrible, hombres de presa en posesión de energías y de apetitos de una potencia aún intactos se lanzaron sobre razas más blandas, más civilizadas, más pacíficas, razas de comerciantes o de pastores, por ejemplo, o también sobre viejas civilizaciones agotadas que disipan sus últimas energías vitales en los brillantes fuegos de artificio del espíritu y de la corrup-

ción. La casta aristocrática fue siempre en su origen la casta de los bárbaros; su predominio se basaba, ante todo, en su fuerza física, y no en su fuerza psíquica. Eran hombres *más completos* que los demás, lo que significa, además, «bestias casi completas» en todos los aspectos.

258

La corrupción, en la medida en que expresa una anarquía amenazadora en el seno de los instintos, revela que el edificio de las pasiones, que constituye la «vida», está quebrantado; esta corrupción se manifiesta de una manera radicalmente diferente según los seres en que se muestre. Así, cuando una aristocracia como la de Francia al comienzo de la Revolución se desprende de sus privilegios, en un gesto de sublime hastío y se sacrifica a una extravagancia de su sentimiento moral, eso es corrupción; en el fondo, no es más que el último estadio de una corrupción secular que había llevado a la nobleza a dimitir gradualmente de sus prerrogativas señoriales y a rebajarse a no ser más que una *función* de la monarquía (y, en última instancia, un adorno de ésta). Por el contrario, lo esencial de una buena y verdadera aristocracia es que se crea *no* una función, ya sea de la realeza o de la comunidad, sino su *sentido* y su justificación misma; por esta razón es preciso que acepte con corazón ligero el sacrificio de una multitud de gente que, *en interés de ella*, deberán ser humillados y rebajados al estado de seres mutilados, de esclavos, de instrumentos. Su creencia fundamental, en efecto, debe ser que la sociedad *no* debe existir para la sociedad, sino como una subestructura y un andamiaje que permita a una élite elevarse a un estado superior, ya sea en virtud de una misión superior o simplemente de su propio interés. Semejante a esa planta trepadora y ávida de sol que se encuentra en Java y que se llama *sipó matador*, que abraza en sus múltiples lianas el tronco de una encina de tal modo que, apoyadas en él, pero alzados por encima de él, extienden su cima a plena luz, donde despliegan orgullosamente su dicha.

259

Abstenerse recíprocamente de ofensas, de violencias y de rapiña, reconocer la voluntad ajena como igual a la suya, eso puede ser, *grosso*

modo, una buena regla de conducta entre individuos, siempre que las condiciones necesarias se hayan realizado (quiero decir, la analogía real de las fuerzas y de los criterios en los individuos y su coherencia dentro de *un mismo* cuerpo social). Pero en cuanto intentamos extender la aplicación de este principio, e incluso convertirlo en el *principio fundamental de la sociedad*, se revelará como lo que es: la *negación* de la vida, un principio de disolución y de decadencia. Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo. Pero ¿por qué emplear siempre estas palabras, a las que desde hace mucho tiempo se les atribuye un sentido calumnioso? Este cuerpo social, en cuyo seno, como se ha dicho anteriormente, los individuos se tratan como iguales —éste es el caso de toda aristocracia sana—, está obligado, si es un cuerpo vivo y no moribundo, a hacer contra otros cuerpos lo que los individuos de que está compuesto se abstienen de hacer entre sí. Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder. Pero en ningún aspecto como en éste la conciencia colectiva de los europeos se resiste más a dejarse convencer. La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena a mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la *naturaleza misma* de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el *hecho primordial* de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo.

260

Al reconocer las numerosas morales más o menos sutiles o burdas que han reinado o que reinan aún en la tierra, he encontrado algunos rasgos que se repiten en conjunto con cierta regularidad y que están

ligados entre sí de tal modo, que al fin se me han revelado dos tipos fundamentales, de los que se desprende una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*. Y me apresuro a añadir que en todas las civilizaciones superiores y un poco mezcladas se encuentran también tentativas de reconciliación entre esas dos morales, y más a menudo una mezcla desordenada de las dos, y malentendidos recíprocos, a veces ásperos conflictos hasta dentro de un mismo hombre y de una *misma alma*. La discriminación entre los valores morales nació bien sea en una raza dominante que saboreaba con plena conciencia el placer de saberse diferente de la raza dominada, o entre los súbditos, los esclavos, los inferiores de toda especie. En el primer caso, cuando son los señores los que fijan la norma del «bien», los estados de alma altivos y orgullosos experimentan como una distinción y determinan la jerarquía. La aristocracia aparta de sí a los seres en quienes se manifiesta lo contrario de estos sentimientos altivos y orgullosos, y los desprecia. Observemos enseguida que en esta primera variedad de moral la antítesis *bien* y *mal* equivale a la antítesis «noble» e «innoble». El contraste «bueno» y «malo» tiene otro origen. Despreciamos al cobarde, al tímido, al hombre mezquino, al que no piensa más que en la estricta utilidad; asimismo al hombre desconfiado, al de mirada huidiza, al que se humilla, al canalla que se deja maltratar, al mendigo adulador y, sobre todo, mentiroso; es una creencia enraizada entre los aristócratas que el común del pueblo es mentiroso. «Nosotros los verídicos», tal era el nombre que se daban los aristócratas en la antigua Grecia. Es evidente que los calificativos morales se aplicaran primero a los *hombres* y después, por extensión, a los *actos*. También es un grave error entre los historiadores de la moral tomar por punto de partida problemas como éste: «¿por qué el acto caritativo ha sido considerado como loable?». El aristócrata tiene el sentimiento íntimo de que *él mismo* determina sus valores morales, de que no tiene que buscar aprobación; él juzga. «Lo que me es perjudicial, es perjudicial en sí mismo.» Tiene conciencia de que es él quien confiere honor a las cosas, quien *crea los valores*. Todo lo que encuentra en sí lo honra; semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo. Pone en primer término el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, el bienestar de una elevada tensión interna, la conciencia de una riqueza deseosa de dar y de prodigarse; el aristócrata también ayuda al desdichado, no por compasión la mayoría de las veces, sino impulsado por la profusión de la fuerza que siente en sí. El aristócrata reverencia en sí mismo al

hombre poderoso y dueño de sí mismo, que sabe hablar y callarse, que le gusta ejercer sobre sí el rigor y la dureza y que respeta todo lo que es severo y duro. «Wotan ha puesto en mi pecho un corazón duro», dice una vieja saga escandinava; eso es hacer hablar como se debe a un vikingo orgulloso. Semejante hombre se enorgullecería precisamente de *no* estar hecho para la compasión; por eso el héroe de la saga añade esta advertencia: «Aquel que desde la juventud no tiene un corazón duro, no lo tendrá jamás». Los aristócratas y los valientes que piensan de este modo se hallan en las antípodas de la moral que ve en la compasión o en la abnegación o en el *désintéressement* [desinterés] el rasgo distintivo del acto moral. La fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo, una hostilidad radical e irónica respecto al «desinterés» son efectivamente parte integrante de la moral de los nobles, así como un ligero desprecio y cierta desconfianza respecto a la compasión y a los «corazones cálidos».

Sólo los fuertes saben *venerar*; éste es su arte, el dominio de su propia inventiva. El profundo respeto por la vejez y por la tradición —el derecho se basa por entero en este doble respeto—, el prejuicio favorable a los antepasados y desfavorable a las generaciones jóvenes caracteriza la moral de los poderosos; y cuando, a la inversa, los defensores de las «ideas modernas» creen casi por instinto en el «progreso» y en el «porvenir», resultan cada vez menos respetuosos con la vejez, bastando esto para revelar el origen plebeyo de dichas «ideas». Pero lo que en una moral de señores repugna más al gusto del día, es el rigor del precepto según el cual no tenemos deberes más que hacia nuestros iguales, mientras que respecto de los inferiores y de los extraños podemos actuar como nos plazca o «como nos dicte el corazón», y, en todo caso, «más allá del bien y del mal»; esto en cuanto a la compasión y todo lo que se le parezca. La capacidad y la obligación moral de una gran venganza y una infinita gratitud, siempre entre iguales solamente, la sutileza de las represalias, el refinamiento de la noción de amistad, cierta necesidad de tener enemigos (para que sirvan de aliviadero a las pasiones como la envidia, la agresividad, la insolencia, y, en suma, para poder ser *amigo* verdadero de nuestros amigos): todo esto pertenece a la característica de la moral aristocrática que, como he dicho, no es la moral de las «ideas modernas», lo que hace que hoy en día ésta sea difícil de cambiar y también de determinar y descubrir. Otra cosa sucede con el segundo tipo, la *moral de los esclavos*. Supongamos que las víctimas, los oprimidos, los que sufren, los esclavos, los que se sienten inseguros y cansados de sí mis-

mos, se pusiesen a moralizar a su vez: ¿cuál sería el carácter común de sus estimaciones morales? Probablemente expresarían un pesimismo lleno de desconfianza respecto de toda la condición humana, tal vez la condenación del hombre y de su condición. El esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso, se resiente de escepticismo y de desconfianza, una desconfianza *refinada* hacia el «bien» que honra al poderoso, y quisiera persuadirse de que la felicidad del poderoso no es real. Por el contrario, pone en primer plano y a plena luz las cualidades que sirven para aliviar a los que sufren el fardo de su existencia; lo que honra, en cuanto a él, es la compasión, la mano complaciente y siempre abierta, la bondad de corazón, la paciencia, la asiduidad, la humildad, la afabilidad, porque son las cualidades más útiles y casi los únicos medios de soportar el peso de la existencia. Una moral de esclavos es esencialmente una moral utilitaria. De ella procede la antítesis falsa del «bueno» y del «*malo*»: se llama malo lo que es poderoso, peligroso y hasta cierto punto temible, lo que es sutil y fuerte y no soporta el desprecio. En esta moral de esclavos es, pues, el «malo» quien inspira temor; en la moral de los señores, por el contrario, es el «bueno» a quien se le teme y quiere que se le tema, mientras que el «malo» es considerado como despreciable. El contraste llega a su apogeo cuando, conforme a la lógica de la moral servil, llegamos hasta atribuir un matiz de desprecio, por benévolo y leve que sea, a la idea del hombre «bueno», porque el bueno, en el pensamiento de los esclavos, es aquel de quien no hay *nada que temer*: es bonachón, fácil de engañar, un poco tonto tal vez, un *bonhomme* [un buen hombre]. Siempre que prevalece la moral de los esclavos, el lenguaje tiene tendencia a aproximar el sentido de las palabras «bueno» y «tonto». Última diferencia fundamental: la necesidad de *libertad*, el instinto de felicidad y un sentido refinado de la libertad surgen de la moral y de la moralidad de los esclavos, del mismo modo que el arte y la exageración en las manifestaciones del respeto y de la abnegación son regularmente los síntomas de un modo aristocrático de pensar y de juzgar. Se deducirá fácilmente de esto por qué el *amor pasión*, nuestra especialidad europea, es evidentemente de origen aristocrático; sabemos que es invención de los caballeros-poetas provenzales, de aquellos hombres magníficos e ingeniosos del «gai saber», a quienes Europa debe tantas cosas, y tal vez su propia existencia.

261

Una de las cosas más difíciles de comprender para un espíritu aristocrático es la vanidad. Se sentirá inclinado a negar su existencia allí donde para otros salta a la vista. El problema consiste para él en representarse seres que tratan de despertar en el prójimo una buena opinión de sí mismos, opinión que, en el fondo, no comparten y que, por consiguiente, no «merecen», pero que acaban definitivamente por *creerla*. El espíritu aristocrático verá en esta actitud tal falta de buen gusto, tal falta de respeto a sí mismo y, por otra parte, tal sinrazón extravagante, que le gustaría creer que la vanidad es una excepción y que siente la tentación de ponerla en duda la mayoría de las veces. Dirá, por ejemplo: «Puedo equivocarme con respecto a mi propio valor y exigir, sin embargo, que se me reconozca ese valor que me imagino. Esto no es vanidad, sino presunción o, en la mayor parte de los casos, lo que se llama "modestia" o "humildad"». O también: «Puedo ser feliz, por muchas razones, en virtud de la buena opinión que otros tienen de mí, ya sea porque los respeto y los quiero y participo de sus alegrías, ya sea porque su buena opinión confirma y refuerza en mí mi propia opinión, ya sea porque la buena opinión ajena, aunque yo no la comparta, me es ventajosa o promete serlo; todo esto no es vanidad». El alma aristocrática, especialmente, está obligada a violentarse y a llamar a la historia en su ayuda para llegar a representarse que, desde tiempos inmemoriales, en todas las capas sociales, por poco dependientes que sean, el hombre común no *ha tenido* otro valor que el que se *atribuye*; como no estaba habituado en modo alguno a fijar él mismo valores morales, no se atribuía más que el que sus señores le reconocían: crear valores es el verdadero *derecho del señor*. Quizás hay que considerar como el resultado de un prodigioso atavismo el hecho de que el hombre vulgar, incluso en nuestros días, comience por *esperar* la opinión que se tiene de él para luego conformarse a ella instintivamente, ya sea esta opinión «buena», o mala e injusta; pensemos, por ejemplo, en las devotas que aprenden de su confesor a estimarse o a despreciarse a sí mismas, así como el creyente lo aprende, en general, de su Iglesia. El hecho es que hoy, en virtud del lento advenimiento del orden democrático (y de su causa, la mezcla de sangres entre señores y esclavos), la tendencia originalmente aristocrática y rara de atribuir a su propio jefe un valor y de tener «buena opinión de sí mismo» está cada vez más viva y difundida; pero esta inclina-

ción choca siempre contra otra tendencia más antigua, más general y más fuertemente enraizada, y en el fenómeno de la «vanidad» esta tendencia antigua se impone sobre la más reciente. El vanidoso se alegra de *no importa qué* buena opinión que se tenga de él, aparte de toda consideración de humildad, y prescindiendo igualmente de lo verdadero y de lo falso, así como de que sufra por toda mala opinión. Porque se somete a unas y a otras opiniones, *siente* que está sometido a ellas por un viejo instinto de subordinación que se manifiesta en él. Lo que persiste en la sangre del vanidoso es «el esclavo», es una supervivencia de la doblez del esclavo; ¡y cuánto queda aún de «esclavo» en la mujer, por ejemplo! Es el esclavo quien intenta *persuadirnos* de tener una buena opinión sobre él; es también el esclavo quien se prosterna ante estas opiniones, como si no fuese él quien las originó. Y, lo repito, la vanidad es un atavismo.

262

Una *raza* nace, un tipo se afirma y se hace estable en el curso de una larga lucha contra condiciones *desfavorables* que tienen algo de constante. Por el contrario, las experiencias de los ganaderos nos enseñan que las especies a las que se les prodiga una alimentación sobreabundante y un exceso de protección y de cuidados, manifiestan enseguida una fuerte propensión a la variación del tipo y producen una abundancia de monstruos (y de vicios monstruosos también). Consideremos ahora una comunidad aristocrática, por ejemplo una antigua *polis* griega, o quizá Venecia, como instituciones de *selección* voluntaria o involuntaria; se encontrarán al lado unos de otros, abandonados a sí mismos, a hombres que intentan hacer prevalecer su especie, porque les es absolutamente *necesario* imponerse, so pena de verse condenados a desaparecer. Ignoran los cuidados, la superabundancia, la protección que favorecen la diferenciación; la especie tiene necesidad de subsistir como especie, como algo que, precisamente en virtud de su dureza, de su uniformidad, de la simplicidad de su forma, puede imponerse en su lucha contra el vecino, contra los oprimidos en revuelta abierta o latente. La experiencia más variada les enseñó a qué cualidades deben en especial el haber sobrevivido, a despecho de los dioses y de los hombres, y haber triunfado siempre. Llaman a sus cualidades virtudes, y no se dedican más que a cultivar sus virtudes. Lo hacen con dureza, con una dureza deseada; toda moral aristocrática es

intolerante en cuanto se trata de la educación de la juventud, de las medidas que regulan la condición de la mujer, de las costumbres conyugales, de las relaciones entre los viejos y los jóvenes, de las leyes penales que bajo el nombre de «justicia» sólo se aplican a quienes se apartan de la especie. Colocan a la intransigencia entre el número de sus virtudes. Un tipo que presenta rasgos característicos poco numerosos, pero muy acentuados, el de una raza de hombres severos, belicosos, taciturnos por prudencia, encerrados en sí mismos y callados (al mismo tiempo muy sensibles a los encantos y *nuances* [matices] de la vida en sociedad), se encuentra así fijada y sustraída a los cambios que llevan a la sucesión de las generaciones. El tipo se afirma y se consolida mediante la lucha constante contra las condiciones *desfavorables* siempre idénticas, como he dicho. Pero en cuanto se presenta una situación favorable, la formidable tensión disminuye; tal vez no haya ya enemigos entre los vecinos, tal vez los medios de subsistencia indispensables para la vida, e incluso para los placeres de la vida, se presentan en abundancia. De un solo golpe se rompen el lazo y la sujeción de la antigua disciplina, que ya no se consideran necesarios, ni siquiera indispensables para la existencia; si tuviesen que subsistir, sólo podrían hacerlo bajo la forma de un *lujo*, de una especie de *gusto* arcaizante. La diferenciación del tipo, ya sea en el sentido de variedades más elevadas, más finas, más raras, ya bajo la forma de fenómenos de degeneración y de monstruosidades, aparece de pronto en toda su plenitud y en todo su esplendor, el individuo que se atreve a ser individual y a distinguirse de la generalidad. En tales giros de la historia aparecen yuxtapuestos, y a menudo entremezclados y enmarañados unos y otros, en una flora espléndida y multiforme de selva virgen exuberante, un ardor *casi tropical* en la rivalidad de los vegetales que intentan superarse, y, al mismo tiempo, prodigiosos desastres, tremendos derrumbamientos nacidos violentamente en luchas que parecen estallar y entrar en competencia para asegurarse un puesto «al sol y a la luz», sin que la moral anterior les imponga en lo sucesivo límite, freno ni moderación. Esta misma moral fue la que produjo esa gigantesca acumulación de fuerzas que tendió el arco de manera tan prodigiosa; ahora está superada, «rebasada». Se alcanzó el punto peligroso e inquietante en que la vida más grande, compleja y amplia, *franquea los límites* de la moral antigua; el individuo parece obligado a promulgar sus propias leyes, a inventar procedimientos y artificios que le permitan conservarse, elevarse, liberarse. Por todas partes, objetivos nuevos y medios nuevos, más fórmulas válidas para todos; el

malentendido y el desprecio se aúnan en estrecha alianza; la decadencia, la corrupción y las necesidades más sublimes constituyen un enorme enredo, el genio de la raza desborda por todos los cuernos de la abundancia del bien y del mal, primavera y otoño aparecen simultáneamente con los encantos nuevos y los velos nuevos que pertenecen a una depravación joven aún, que no ha agotado sus riquezas ni resentimiento aún en la lasitud. El peligro aparece de nuevo, ese padre de la moral, el gran peligro, esta vez transportado al individuo, al prójimo, al amigo, a la calle, a nuestro propio hijo, a todo lo que el deseo y la voluntad tienen de más íntimo y misterioso. ¿Qué podrán predicar los filósofos de la moral que surjan entonces? Esos observadores penetrantes, emboscados en todos los rincones, descubrirán que el fin está cercano, que todo en torno a ellos está corrompido y es corruptor, que nada dura hasta el día siguiente, excepto *una sola* clase de hombres, los más incurablemente *mediocres*. Sólo los mediocres tendrán la perspectiva de perpetuarse, de reproducirse; serán los hombres del porvenir, los únicos llamados a sobrevivir. «¡Sed como ellos, haceos mediocres!», tal será en lo sucesivo la única moral que tenga sentido, que sepa aún hacerse escuchar. Pero esta moral de la mediocridad es difícil de predicar: nunca puede confesar lo que es ni lo que quiere. Le es preciso hablar de medida y de dignidad, de deber y de amor al prójimo. Le costará trabajo *disimular su ironía*.

263

Existe un *instinto del rango* que, más que cualquier otra cosa, es ya el indicio de un rango *elevado*; hay un *gusto* de las *nuances* [matices] del respeto que deja adivinar orígenes y hábitos aristocráticos. La delicadeza, la bondad, la elevación de un alma son puestas a prueba peligrosamente cuando se presenta una realidad de primer orden que el temor a la autoridad no ha puesto aún al abrigo de familiaridades importunas y torpes: una cosa no catalogada, no descubierta, piedra viva de toque que sigue su camino bajo disfraces tal vez deseados. Aquel cuya tarea y cuyo talento consiste en sondar las almas se servirá precisamente de las múltiples formas de este arte para determinar el valor último de un alma, el rango inmutable e innato que le corresponde en la jerarquía; para juzgarla pondrá a prueba su *instinto del respeto*. *Différence engendre haine* [la diferencia engendra odio]; la vulgaridad de muchas almas salpica repentinamente como un agua su-

cia al paso del cortejo que lleva un vaso sagrado, una joya sacada de un estuche cerrado, un libro marcado con el sello de un gran destino; e, inversamente, un brusco silencio involuntario, una inmovilización repentina del ser, expresan que un alma *siente* la aproximación de lo que hay de más venerable en el mundo. La forma en que se ha mantenido en Europa hasta nuestros días el respeto de la *Biblia* es quizás el mejor ejemplo de disciplina, de refinamiento moral que Europa debe al cristianismo. Esos libros profundos y de suprema importancia requieren ser protegidos por la tiranía de una autoridad exterior, que les asegure los milenios de *duración* necesarios para apurar su contenido y su sentido. Se da ya un gran paso cuando se acaba por inculcar a las masas (a los espíritus superficiales, a los intestinos que digieren demasiado de prisa) el sentimiento de que no tienen el derecho de tocarlo todo, que hay realidades interiores de un carácter sagrado ante las cuales no tienen acceso sino quitándose los zapatos ni deben tocar con sus manos impuras; éste es quizás el grado más alto de humanidad que pueden alcanzar. Por el contrario, en las gentes que se dicen cultivadas, en los defensores de las «ideas modernas», no hay tal vez nada más repugnante que su falta de pudor, la insolencia y la desenvoltura de su mano y de su mirada, su manera de tocarlo todo, de olfatearlo, de retocarlo y de palparlo; quizá subsista hoy en el pueblo, en el bajo pueblo, y especialmente entre los campesinos, *relativamente* más nobleza de gusto y más tacto en el respeto del que se encuentra en el mundo galante del espíritu, entre la gente cultivada y los aficionados a la lectura de periódicos.

264

No se puede borrar del alma de un hombre lo que fue la ocupación predilecta y constante de sus antepasados, ya hayan sido gente de ahorro, simples burócratas o cajeros, modestos y burgueses en sus gustos, modestos también en sus virtudes; ya hayan vivido con el hábito de mandar desde la mañana a la noche, amigos de placeres rudos, quizá también de deberes y de responsabilidades más rudas aún; ya hayan sacrificado un día algunos antiguos privilegios de nacimiento o de fortuna para vivir únicamente según su fe —según su «Dios»—, como hombres de una conciencia inexorable y delicada que se ruboriza de todo compromiso. Es imposible que un hombre, incluso a despecho de las apariencias, *no* tenga en su cuerpo las cuali-

dades y los gustos de sus padres y antepasados. Éste es el problema de la raza. Lo que sabemos respecto a los padres permite sacar consecuencias a propósito del hijo. La repugnante impotencia para dominarse, la envidia mezquina, la torpe vanagloria de darse siempre la razón —rasgos que en todo tiempo han caracterizado al tipo plebeyo—, todo eso se transmite ciertamente al hijo de una manera tan inevitable como la sangre corrompida; y a despecho de la mejor educación y de la mejor cultura del mundo, no se podrá *borrar más que la apariencia* de semejante herencia. Pero ¿se proponen hoy otro fin la educación y la cultura? En nuestra época tan popular, quiero decir tan populachera, «educación» y «cultura» *deben ser* esencialmente el arte de aparentar, de disimular a los ojos el origen plebeyo, el atavismo populachero que llevan en su cuerpo y en su alma. Un educador que en nuestros días predicase ante todo la franqueza y repitiese a sus alumnos: «¡Sed sinceros, sed naturales, mostraos tal como sois!», semejante asno virtuoso y cándido recurriría tarde o temprano a la *furca* [horcón] de Horacio, para *naturam expellere* [expulsar la naturaleza]. Y ¿con qué resultado? El «populacho» *usque recurret* [vuelve siempre].

265

A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que «es la justicia misma». En circunstancias que le hacen vacilar, en un principio, reconoce que hay gentes que son iguales en derechos a él; una vez convencido de esta cuestión, se conduce con seguridad entre sus iguales, a quienes testimonia el mismo pudor, el mismo tacto delicado que hacia sí mismo, según una especie de mecanismo celeste infuso que conociese todas las estrellas. Es un *prolongamiento* de su egoísmo esta delicadeza, esta moderación en el comercio con sus iguales; toda estrella es egoísta de esta manera. El aristócrata se honra *a sí mismo* en los demás y en los derechos que les concede; no duda que el cambio mutuo de honores

y de derechos pertenece también al orden natural de las cosas, está en la *esencia* de todo comercio. El alma noble da lo mismo que toma, en virtud de un instinto apasionado y susceptible de justicia distributiva que lleva en sí. La noción de la gracia no tiene sentido ni aroma *inter pares* [entre iguales]; puede haber una manera sublime de dejar llover sobre sí los dones desde lo alto y beberlos ávidamente gota a gota, pero el alma aristocrática no tiene el menor talento para este arte o esta actitud. Su egoísmo se lo impide; de manera general, no le gusta mirar hacia «arriba», sino más derechamente *ante* sí, lentamente y en línea recta, o, en todo caso, hacia abajo: *tiene conciencia de estar sobre una cima*.

266

«No se puede estimar verdaderamente más que a aquel que no se *busca* a sí mismo.» Goethe al consejero Schlosser.

267

Hay un proverbio que las madres chinas enseñan a sus niños: *siao-sin* [«haz *pequeño* tu corazón»]. Tal es la tendencia fundamental de todas las civilizaciones en su declinar. Lo primero en que nos reconocería un griego antiguo a nosotros los europeos sería en nuestra costumbre de empequeñecernos, y sólo eso le «impediría hallarnos de su gusto».

268

¿Qué es, en fin de cuentas, la vulgaridad? Las palabras son símbolos para las ideas, pero las ideas son signos imaginativos, más o menos precisos, correspondientes a sensaciones que vuelven a menudo y al mismo tiempo, grupos de sensaciones. Para comprenderse mutuamente no basta emplear las mismas palabras, hay que designar también por medio de las mismas palabras la misma especie de realidad interior; en fin, hay que tener en *común* ciertas experiencias. Por eso las gentes de *un mismo* pueblo se comprenden mejor entre sí que los pertenecientes a naciones diferentes, incluso aunque estos últimos hablen la misma lengua. O, más bien, cuando hombres que han vivido durante mucho tiempo juntos en condiciones idénticas, en el

mismo clima, en el mismo suelo, expuestos a los mismos peligros, teniendo las mismas necesidades y haciendo el mismo trabajo, *nace* entonces una comunidad de gentes que «se comprenden», una nación. En todas las almas un número igual de experiencias que se recuerdan con frecuencia se imponen a las que se presentan rara vez; se entienden enseguida y cada vez más deprisa; la historia del lenguaje es la historia de un proceso de abreviaturas. En razón de esta rápida comprensión se unen cada vez más íntimamente. Cuanto más peligrosa es la situación, mayor es la necesidad de ponerse pronto y fácilmente de acuerdo sobre lo que conviene hacer; comprenderse bien en el peligro, he ahí lo que es absolutamente necesario en el trato entre los hombres. En toda amistad, en todo amor, se advierte esta misma experiencia; de lo contrario, ni una ni otro perdura, en cuanto se descubre que bajo las mismas palabras uno de los dos expresa pensamientos, sentimientos, aspiraciones y temores distintos que no son compartidos. El temor al «eterno malentendido»: he ahí el genio benévolo que detiene, tan a menudo, a dos personas de sexo diferente de contraer una unión precipitada a la que les arrastran los sentidos y el corazón (eso es lo que interviene y *no* el «genio de la especie», como pensaba Schopenhauer). Saber cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan en primer lugar dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes, he ahí lo que decide de toda la jerarquía, lo que establece toda la tabla de valores. Las estimaciones de un hombre revelan algo de la *estructura* de su alma, dice lo que ella considera como sus condiciones de existencia, sus necesidades particulares. Si admitimos ahora que la necesidad es lo que en todos los tiempos ha acercado a hombres que podían expresar por medio de las mismas palabras necesidades semejantes y experiencias idénticas, resulta de ello, en suma, que entre todas las facultades de que el hombre ha dispuesto siempre, la más poderosa debe haber sido la facilidad para *comunicarse* rápidamente una necesidad, lo que significa no tener más que experiencias mediocres y *comunes*. Los hombres más semejantes entre sí, los más ordinarios, tuvieron siempre la ventaja y la tienen aún; los hombres de una calidad selecta, más fina, más excepcional, más difíciles de comprender corrieron siempre el riesgo de quedarse aislados y, en su aislamiento, sucumbieron a los peligros, y rara vez tuvieron descendencia. Hay que apelar a esas prodigiosas fuerzas adversas para contrarrestar ese *progressus in simile* [progreso hacia lo semejante] natural, demasiado natural, ese progreso que hace a los hombres cada vez

más similares en mediocridad, cada vez más ordinarios, gregarios, *vulgares*.

269

Cuanto más vuelve su atención sobre los casos excepcionales y los hombres de élite un psicólogo, un psicólogo nato, predestinado, un adivinador de almas, tanto más riesgo corre de verse ahogado por la compasión; más que cualquiera otro, tiene *necesidad* de dureza y de impasibilidad, pues es regla que los hombres superiores, las almas de élite, sucumban y naufraguen; es terrible tener siempre ante los ojos esta regla. El martirio siempre renovado del psicólogo es descubrir un día este naufragio, después de hallar a lo largo de la historia esa completa desesperanza del hombre superior, ese eterno «¡demasiado tarde!» en todos los sentidos de la palabra; ese martirio podrá ser un día la causa de que se revuelva con amargura contra su propio destino; intentará destruirse y también él «perecerá». En casi todos los psicólogos se nota una predilección significativa, un señalado gusto por el trato con las gentes comunes y ordenadas; esto revela que tienen necesidad de cicatrizar sus llagas, que tienen necesidad de una especie de huida para olvidar, lejos de lo que pesa en su conciencia, de lo que han descubierto en sus observaciones, en sus vivisecciones, en una palabra, en su «oficio». El psicólogo teme a su propia memoria; los juicios ajenos lo reducen fácilmente al silencio; escucha sin parpadear cómo se veneran, se admiran, se aman, se glorifican las cosas que él se ha contentado con *mirar*; o bien disimula su silencio aprobando ostensiblemente un juicio superficial cualquiera. Tal vez su situación paradójica pueda llegar hasta el extremo espantoso de que la muchedumbre, las gentes cultivadas, los entusiastas, los ingenuos, en los mismos casos en que él aprendió a añadir una gran compasión a un gran desprecio, aprendan respecto a sí el gran respeto, la veneración por los «grandes hombres» y por los animales prodigiosos por amor a los cuales se bendice y se honra a la patria, a la tierra, a la dignidad humana, a sí mismo, en resumen, a quienes se ponen como ejemplo a los jóvenes y que sirven de modelo para su educación. Y ¿quién sabe si no ha sido siempre así en todos los casos memorables? La multitud adoraba a un dios, y el «dios» no era más que una pobre víctima. El éxito fue siempre el mayor de los embusteros, y la «obra» es por sí misma un éxito; el gran hombre de Estado, el conquistador, el inventor aparecen disfrazados en sus obras hasta el punto

de ser irreconocibles; es la «obra», la del artista o la del filósofo, la que inventa después a aquel que la ha creado o que pasa por haberla creado; los «grandes hombres», tal como se los honra, son poemas malos compuestos a destiempo; en el mundo de los valores históricos corre moneda falsa. Los grandes poetas, los Byron, los Musset, los Poe, los Leopardi, los Kleist, los Gogol (no me atrevo a citar nombres más grandes en quienes pienso), los conocemos tales como son, en suma, tales como están obligados a ser: hombres de genio intermitente, entusiastas, sensuales, infantiles, pasando bruscamente y sin razón de la confianza a la desconfianza, en cuyas almas se oculta muy a menudo alguna grieta; se vengan frecuentemente por medio de sus obras de una mancha íntima, y en sus impulsos suelen buscar el olvido; para huir de una memoria demasiado fiel se extravían en el fango y casi llegan a complacerse en él; acaban por parecerse a los juegos fatuos que se agitan alrededor de los pantanos, que se *disfrazan* de estrellas, es entonces cuando el pueblo los llama idealistas. A menudo tienen que luchar contra un gran hastío, contra el fantasma mal exorcizado del escepticismo que los hiela y los obliga a desear las aclamaciones y a mendigar como un alimento la «confianza en sí mismos» que le dispensan a manos llenas sus aduladores embriagados. ¡Qué *suplicio* ver a esos grandes artistas y, en general, a los grandes hombres una vez que se los ha descifrado! Es comprensible que a la mujer, clarividente en materia de sufrimiento y, desgraciadamente también, ávida de socorrer y de salvar más allá de lo que le permiten sus fuerzas, le guste prodigar sus explosiones de *compasión* desmesurada, de entrega total, que la multitud, y sobre todo la multitud piadosa, no comprende y cubre de interpretaciones curiosas y llenas de suficiencia. Pero también esta compasión se engaña respecto a su fuerza: la mujer desearía creer que nada es imposible para el amor; es su *superstición* peculiar. ¡Ay! Quien sondea el corazón humano adivina cuán pobre, impotente, presuntuoso, torpe, es el amor, incluso el mejor y el más profundo; cuánto más apto él para destruir que para salvar. Es posible que bajo la leyenda sagrada y el disfraz de la vida de Jesús se oculte uno de los casos más dolorosos del martirio que soporte con paciencia *quien conozca el amor*, el martirio de un corazón inocente y ávido entre todos, insaciable de amor humano, que sólo quería amar y ser amado, y nada más, y que lo exigía con dureza, con frenesí, con terribles estallidos de cólera contra quienes rechazaban su amor; la historia de un pobre ser insatisfecho e insaciable de amor, que tuvo que inventar el infierno para enviar a él a

quienes no *querían* amarlo y que, después de haber aprendido a conocer el amor humano, tuvo que inventar un dios que fuese todo amor y *potencia* de amar, un dios que tuviese piedad del hombre, porque este amor ¡es tan miserable, tan ignorante! Cuando se siente así, cuando se *conoce* hasta ese punto lo que es el amor, se *busca* la muerte. Mas ¿por qué hacer hincapié en estas tristezas? ¡Si no estamos obligados a perseguirlas!

270

Quien ha sufrido mucho —el *grado* de sufrimiento a que puede llegar un hombre basta casi para determinar su puesto en la jerarquía— suele estar lleno de orgullo intelectual y de hastío, se siente impregnado y como coloreado por una certidumbre terrible, la de *saber más* acerca del sufrimiento, gracias a su propia experiencia dolorosa, que los más inteligentes y sabios, puesto que ha explorado los mundos lejanos del terror en que vivió un tiempo «como en su casa». Esos mundos de los que «*otros* no saben nada»... Ese taciturno orgullo del que sufre, ese orgullo del elegido por el conocimiento, del iniciado, casi de la víctima del conocimiento, le obliga a adoptar toda clase de disfraces para protegerse del contacto de manos indiscretas y compasivas y, en general, de todo lo que no le iguala en sufrimiento. El sufrimiento profundo hace de nosotros aristócratas, aísla. Uno de sus disfraces más delicados es el epicureísmo y una especie de alarde que toma el dolor a la ligera y se defiende contra toda tristeza y contra toda profundidad. Hay «hombres joviales» que se sirven de su jovialidad para que no se los conozca, *quieren* que no se los conozca. Hay «sabios» que se sirven de la ciencia para darse un aire de serenidad, porque el gusto por la ciencia hace suponer que el hombre es superficial. *Quieren* inducirnos a esta falsa conclusión. Hay espíritus libres y desvergonzados que intentan ocultar y negar que tienen el corazón destrozado, orgullosos de llevar una herida incurable (el cinismo de Hamlet, el caso de Galiani), y a veces la bufonería misma es la máscara de una nefasta o segura certidumbre. De ello resulta que es una prueba de humanidad muy delicada respetar la «máscara» y no ejercer a tontas y a locas nuestra penetración psicológica y nuestra curiosidad.

271

Lo que separa profundamente a los hombres es un sentido y un grado diferente de limpieza. Por más que las buenas gentes se ayuden recíprocamente, y con la mejor voluntad del mundo, llegan por fin «a no poder olerse». El instinto supremo de la limpieza rechaza a quien lo posee en el más extraño y peligroso de los aislamientos; hace de él un santo; porque eso es la santidad, la espiritualización máxima de ese instinto. No sé qué sensación de plenitud inefable y de felicidad se experimenta al tomar un baño; no sé qué ardor, qué sed lanza constantemente al alma a salir de la noche para ir hacia el amanecer, a evadirse de la sombra y del humor sombrío para ir hacia lo que es claro y radiante, profundo y sutil; ésa es la inclinación que nos *distingue*, pues es una inclinación aristocrática, pero que nos *aísla* también. La compasión del santo es la compasión por la *mugre* de todo lo que es humano, demasiado humano. Y hay ciertos grados, ciertas alturas en que la compasión misma es considerada por él como una mancha, como una suciedad...

272

Signos de aristocracia: no pensar nunca en rebajar nuestros deberes a deberes para todos; no querer renunciar ni compartir con otros su propia responsabilidad; contar entre sus *deberes* a sus privilegios y el ejercicio de estos privilegios.

273

El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero. La *bondad* aristocrática hacia el prójimo, de una naturaleza tan particular, no es posible más que cuando se ha llegado a la cumbre desde donde se domina el horizonte. La impaciencia y la conciencia de haber estado siempre hasta entonces forzado a representar la comedia —pues la guerra misma es una comedia y una especie de máscara, y todos los medios enmascaran siempre el fin—, esa impaciencia y esa concien-

cia le echan a perder todas las relaciones humanas; esta clase de hombres conoce la soledad y lo que ésta tiene de venenosa.

274

Del problema de la espera.—Hacen falta golpes de suerte y una multitud de circunstancias imprevisibles para que un hombre superior, que lleva latente en sí la solución de un problema, llegue a entrar en acción, a «explotar» en el tiempo deseado. Por regla general, esto *no* sucede, y en las cuatro esquinas del globo hay hombres que esperan y apenas saben lo que esperan, y menos aún que esperan en vano. Por eso a veces la llamada llega demasiado tarde; el azar que «permite» obrar llega cuando lo mejor de la juventud y de la energía activa se ha gastado en la inacción. ¡Y cuántos, «levantándose de un brinco», descubren con terror que sus miembros están entumecidos y que su espíritu era ya demasiado pesado! «¡Demasiado tarde!», se dice entonces; una vez que ha perdido la fe en sí mismo, los espíritus se convierten en inútiles para siempre. ¿Quiere decir esto que, en el reino del genio, los «Rafael sin manos», tomando esta frase en su sentido más amplio, no serían la excepción, sino la regla? El genio no es quizá tan raro; pero le faltan las quinientas manos necesarias para adueñarse del καιρός, «el momento propicio», y coger la ocasión por los pelos.

275

Quien *rehúsa* ver la grandeza de un hombre, acecha lo que hay en él de bajo y de superficial, y de ese modo se traiciona a sí mismo.

276

El alma inferior y grosera está mejor preparada que el alma aristocrática para soportar las heridas y las pérdidas de toda clase. Los peligros que amenazan a esta última son, sin duda, más grandes. En vista de la complejidad de sus condiciones de existencia, hay enormes probabilidades para que sucumba y perezca. Un dedo perdido vuelve a crecer en un lagarto, pero no en el hombre.

277

¡Qué enojoso es esto! ¡Siempre la misma historia! Una vez que hemos acabado de construir nuestra casa, nos damos cuenta de que, al construirla, hemos aprendido, sin sospecharlo, algo que *habríamos* debido de saber antes de comenzar. El eterno y odioso «¡demasiado tarde!». ¡Melancolía de las cosas *acabadas*!

278

Viajero, ¿quién eres? Te veo proseguir tu camino, sin sarcasmo y sin amor, con tu mirada indescifrable; te veo ahí, húmedo y triste, como la sonda que desde los profundos abismos asciende insatisfecha a la luz. ¿Qué has ido a buscar a lo profundo? Ningún suspiro hincha tu pecho, tus labios disimulan su hastío, tu mano se agarra lentamente. ¿Quién eres? ¿Qué has hecho? Descansa aquí: este lugar es hospitalario para todos. ¡Reconfórtate! Y quienquiera que seas, dime qué es lo que te agrada, dime lo que pueda servir para tu descanso. No tienes más que hablar. ¡Lo que tengo, te lo ofrezco! «¿De descanso, de descanso? Hombre curioso, ¿qué has dicho? Dame, te lo ruego, dame...» ¿Qué? ¿Qué? ¡Dilo! «¡Otra máscara, una segunda máscara...!»

279

Los hombres fundamentalmente tristes se traicionan cuando son felices: tienen una manera de asirse a la felicidad como si quisieran aplastarla y ahogarla, por celos. ¡Harto saben, ay, que la felicidad huye de ellos!

280

«¡Malo, malo! ¿No veis cómo retrocede?» Sí, pero le comprendéis mal si os entristecéis por ello. Si retrocede, es porque se prepara a dar un salto mayor.

281

«¿Se me creerá si yo exijo que se me crea? No he reflexionado nunca sobre mi propio caso, o al menos lo he hecho raras veces, y a la fuerza, siempre sin ningún interés por la "cosa", siempre dispuesto a apartarme de "mí mismo", sin ninguna fe en el resultado. Esto se debe a una desconfianza invencible respecto a la *posibilidad* de conocerse a sí mismo, desconfianza que me condujo a comprender una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo] en la noción misma del conocimiento inmediato de que los teóricos hablan. Eso es, aproximadamente, lo que yo sé con más seguridad respecto a mí mismo. Debe haber en mí una especie de mala intención para *creer* algo preciso sobre mí. ¿No hay aquí, tal vez, un enigma? Probablemente; pero, por fortuna, no seré yo quien casque esa nuez. Quizás os revele este enigma la *species* a que yo pertenezco. Pero no a mí; de lo cual me alegro mucho.»

282

«Pero ¿qué ha sucedido?» «No sé —dijo con vacilación—; quizá las Arpías han pasado volando por encima de mi mesa.»

Sucede a veces en nuestros días que un hombre tranquilo, moderado, discreto, se encoleriza repentinamente, rompe la vajilla, grita, alborota, injuria a todo el mundo, y termina por alejarse avergonzado, rabioso, contra sí mismo. Para ir ¿adónde? Para hacer ¿qué? ¿Para dejarse morir de hambre en un rincón? ¿Para ahogarse en aquel recuerdo? Quien posee un alma altanera y exigente, y sólo raras veces encuentra la mesa preparada y la comida servida, estará siempre en un gran peligro; pero hoy día ese peligro es inmenso. Arrojado a una época ruidosa y plebeya, cuya escudilla no quiere compartir, corre el riesgo de perecer de hambre o de sed, o, si se decide a «servirse», morir de una súbita náusea. Sin duda, todos nosotros hemos comido ya en mesas que no nos correspondían; y los espíritus más refinados entre nosotros, los que son más difíciles de alimentarse, conocen esta peligrosa dispepsia que surge de una súbita iluminación, cuando descubrimos repentinamente, con qué cruel decepción, la desilusión que inspiran los platos y nuestro vecino de mesa: la *náusea de los postres*.

283

Es una prueba de sutil y aristocrático dominio de sí mismo la de no alabar, admitiendo que se esté dispuesto a hacerlo, más que en los casos en que uno mismo sea de otra opinión. Si no sería alabarnos a nosotros mismos, lo que es contrario al buen gusto. Sin duda, este género de dominio de sí mismo ofrece una buena ocasión para un *malentendido*, pues incita a los demás a equivocarse respecto a nosotros. Para permitirse este verdadero lujo de gusto y de moralidad, hay que vivir, no entre los rústicos y los imbéciles, sino entre gentes cuyos malentendidos y errores nos regocijen aún por su sutileza; de otro modo, este placer se pagaría demasiado caro. «Me alaba; *por consiguiente*, me da la razón»: esta asnada de lógica nos estropea la mitad de la vida a nosotros, solitarios, pues permite a los asnos creerse vecinos y amigos nuestros.

284

Vivir en una inmensa y orgullosa serenidad, con el espíritu alerta. Tener o no tener consigo sus pasiones, sus amistades, sus enemistades, llamarlas según su buen talante, despedirlas, condescender con ellas durante unas horas; *montarlas* como se monta a los caballos —con frecuencia también a los asnos—, lo cierto es que hay que saber utilizar la estupidez y sus pasiones lo mismo que su fogosidad. Conservar sus trescientas correderas, llevar siempre los anteojos negros, pues hay ocasiones en que nadie debe poder mirarnos a los ojos, y menos aún escudriñar nuestro «fondo». Y escoger por compañero ese vicio pícaro y alegre: la cortesía. Y seguir siendo dueño de nuestras cuatro virtudes: valor, lucidez, comprensión y soledad. Pues la soledad, en nosotros, es una virtud, una a modo de inclinación sublime y violenta, una necesidad de limpieza que adivina todo lo que hay de inevitablemente sucio en el contacto de los hombres «en sociedad». Toda comunidad, un día u otro, de una u otra manera, nos hace «comunes».

285

Los más grandes acontecimientos y los más grandes pensamientos —pero los más grandes pensamientos son nuestros más grandes

acontecimientos— son los que más tarde se comprenden; los contemporáneos de estos acontecimientos no los *viven*, pasan de lado. Sucede aquí lo mismo que en el dominio de las estrellas. La luz de la estrella más lejana es la que más tarda en llegar a los hombres; y en tanto que esta luz no haya llegado hasta él, el hombre *niega* que haya allí una estrella. «¿Cuántos siglos hacen falta para que un espíritu sea comprendido?» He ahí también un criterio que puede servir para establecer una jerarquía y una etiqueta necesarias tanto a los espíritus como a las estrellas.

286

«Aquí la vista es libre y el espíritu se eleva.»[20] Pero hay gentes de muy otra especie que también se encuentran en la altura y cuya vista se despliega libremente..., pero es *hacia abajo* hacia donde dirigen sus miradas.

287

¿A qué llamamos aristocrático? ¿Qué significa para nosotros hoy esta palabra? ¿En qué se revela, en qué se reconoce al hombre aristocrático, bajo este cielo denso y bajo de la populocracia que comienza, que hace todas las cosas opacas y plúmbeas? No son sus actos los que lo revelan: los actos son siempre equívocos, siempre insondables; no son tampoco sus «obras». En nuestros días encontramos entre los artistas y los sabios bastantes hombres que manifiestan en sus obras el profundo deseo que los impulsa hacia valores aristocráticos; pero precisamente esta necesidad de tender a lo aristocrático es fundamentalmente diferente de las aspiraciones del alma aristocrática, es el síntoma más elocuente y peligroso de su ausencia. Para volver, profundizándola, a una vieja fórmula teológica, lo que decide aquí, lo que fija el rango, no son las obras, sino la *fe*. Es yo no sé qué certidumbre fundamental que un alma aristocrática posee respecto de sí misma, algo que es imposible buscar, encontrar, y, tal vez, perder... *El alma aristocrática tiene el respeto de sí misma.*

[20] Verso de *Fausto*, parte segunda, acto v.

288

Hay hombres en los cuales el espíritu es cosa inevitable; digan lo que digan y hagan lo que hagan, aunque se tapen con la mano sus ojos reveladores —como si la mano no se traicionase también—, acaban siempre por descubrir que ocultan algo, quiero decir, su espíritu. Uno de los medios más refinados de engañarse, al menos por mucho tiempo, y de pasar por más estúpido de lo que se es —lo que en la vida corriente es a menudo tal útil como un paraguas—, es el *entusiasmo* y todo lo que implica, por ejemplo, la virtud. Pues, como decía Galiani, que debía saberlo: *vertu est enthousiasme* [virtud es entusiasmo].

289

En los escritos de un solitario se percibe siempre como el eco del desierto, como el murmullo de la soledad y las miradas tímidas que lanza a su alrededor; en sus palabras más violentas, en sus mismos gritos se oye también una nueva y más peligrosa manera de ocultarse, de ocultar su pensamiento. Para quien ha vivido años enteros, noche y día a solas con su alma, empeñado en las querellas más íntimas y en los diálogos más secretos, en su caverna (que tal vez sea un laberinto o una mina de oro); ése se convierte en un oso de las cavernas y en un buscador de tesoros, o en el dragón guardián de un tesoro; sus ideas acaban también por tomar un tinte crepuscular, un olor a caverna y a moho, un carácter incomunicable y rudo, y su aliento hiela a todos los que pasan a su lado. El solitario no cree que nunca un filósofo —si es cierto que todo filósofo comenzó por ser un solitario— haya expresado en sus libros sus opiniones verdaderas y últimas. ¿No se escriben libros precisamente para ocultar lo que se lleva dentro? Incluso duda de que un filósofo *pueda* tener opiniones «verdaderas y últimas»; se pregunta si no hay en él, necesariamente, detrás de cada caverna otra que se abre, más profunda aún, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico, y bajo todos los fondos, bajo todos los cimientos, un fondo más profundo aún. Toda filosofía es una fachada: tal es el juicio del solitario. «Hay algo de arbitrario en el hecho de que se haya detenido aquí, y de que haya arrojado una mirada hacia atrás y a la redonda, que haya cesado de cavar y haya puesto a un lado la piqueta. Hay

desconfianza en esto.» Toda filosofía *oculta* otra filosofía; cada opinión es un escondite; cada palabra puede ser una máscara.

290

El pensador profundo teme más ser comprendido que ser mal comprendido. En este último caso, tal vez su vanidad sufra; en el primer caso, es su corazón, es su compasión, quien se repite sin cesar: «¡Ay! ¿Por qué queréis también *vosotros* cargar con mi fardo?».

291

El hombre, animal complejo, mentiroso, artificioso e impenetrable, inquietante para los demás animales, menos por su fuerza que por su astucia y su inteligencia, inventó la paz de la conciencia para gozar de su alma, al menos una vez, como de una cosa *simple*. Y toda la moral es una prolongada y valerosa falsificación, sin la cual no tendríamos placer alguno ante el espectáculo de nuestra alma. Desde este punto de vista, hay tal vez muchas más cosas de lo que se cree comúnmente, cosas que proceden del concepto «arte».

292

Un filósofo: es un hombre que no deja de vivir, de ver, de oír, de comprender, de sospechar, de esperar cosas extraordinarias; a quien sus propios pensamientos le parecen venir de fuera, de arriba o de abajo, como acontecimientos o rayos a él destinados. Tal vez sea él mismo una tempestad preñada de nuevos rayos, un hombre fatal siempre rodeado de rugidos, de ruidos, de truenos, de abismos abiertos y de presagios siniestros. Un filósofo, ¡ay!, es un ser que a menudo huye de sí mismo, que a menudo tiene miedo de sí mismo, pero que es demasiado curioso para no volver siempre «sobre sí mismo».

293

El hombre que dice: «Esto me gusta, lo cojo para mí, lo protegeré y lo defenderé de y contra todos»; el hombre que sabe conducir un negocio, ser fiel a un pensamiento, conservar a una mujer, castigar y abatir a un insolente; el hombre que maneja su cólera como una espada, al cual se unen de buen grado los débiles, los que sufren, los oprimidos e incluso los animales, pues dependen de él de una manera muy natural, un hombre semejante es por esencia un señor, y cuando experimenta compasión, *esta* compasión tiene valor. Pero ¿qué vale, por el contrario, la compasión de los que sufren, o la de llegar hasta predicar la compasión? Hoy día hay en casi toda Europa una sensibilidad y una susceptibilidad enfermizas para el dolor, una blandenguería enojosa para quejarse, una sensiblería que se disfraza de algo mejor, con la ayuda de unos perifollos filosóficos y un poco de religión; hay una verdadera religión del sufrimiento. La *falta de virilidad* de lo que se llama compasión en esos círculos de exaltados es, a mi parecer, lo primero que salta a los ojos. Hay que proscribir enérgicamente, radicalmente, esa forma reciente del mal gusto, y desearía que para preservarse de ella se llevase suspendido del cuello y sobre el corazón el buen amuleto del «gai saber», de la «gaya ciencia», si es que hay que explicar esta palabra a los alemanes.

294

El vicio olímpico.—A despecho de ese filósofo que, como verdadero inglés, trató de desacreditar la risa ante todos los pensadores —«la risa es una triste debilidad de la naturaleza humana que todo pensador ha de esforzarse por superar» (Hobbes)—, yo me permitiría establecer una jerarquía de filósofos según la cualidad de su risa, situar en la cumbre a quienes sean capaces de una *risa de oro*. Y si admitimos que los dioses también cultivan la filosofía, lo que diversas conclusiones me hacen creer, no dudo tampoco de que sepan, muy filosóficamente, reír de una manera nueva y sobrehumana, a costa de todo lo que es serio. ¡Los dioses son traviesos; parece que incluso durante la celebración de los ritos sagrados no pueden menos de dejar de reír!

295

El genio del corazón, el gran dios oculto, el divino tentador nacido para cazar con reclamo las conciencias; aquel cuya voz sabe penetrar hasta los bajos fondos de las almas; aquel que no dice una palabra, ni lanza una mirada que no contenga una intención oculta para seducir; aquel cuya maestría consiste también no en parecer lo que es, sino en tomar la apariencia que obligue a sus fieles a estrecharse *más* en torno suyo, a seguirlo con más fervor y con absoluta fidelidad; el genio del corazón que impone silencio a los charlatanes y a los fatuos y que les enseña a escuchar, que pulimenta las almas ásperas y les hace gustar un nuevo deseo, el de permanecer lisas e inmóviles como un espejo para reflejar el cielo profundo; el genio del corazón que enseña con mano torpe y pronta el arte de moderarse y de coger con más delicadeza; el que adivina bajo su capa de hielo densa y opaca el tesoro oculto y olvidado, la gota suave de bondad o de espiritualidad; el que como la varilla del mago sabe detectar el menor grano de oro durante mucho tiempo hundido en su prisión de fango y barro; el genio del corazón al cual nadie se acerca sin salir enriquecido, no por un regalo recibido como gracia o como sorpresa, ni por una felicidad extraña, de la que se sienta oprimido, sino más rico en el fondo de sí mismo, renovado a sus propios ojos, como una tierra removida, florecida y llena de espigas por el viento de primavera, quizá más incierto, más delicado, más frágil, más roto, pero más lleno de esperanzas que no tienen aún nombre, lleno de un deseo y de un flujo nuevos, lleno de una repulsa y de un reflujo nuevos... Pero ¿qué es lo que hago, amigos míos? ¿De qué os hablo? ¿Me olvidé hasta el punto de no deciros su nombre? A menos que no hayáis adivinado vosotros mismos cuál es ese espíritu, ese dios enigmático que quiere ser *loado* de tal manera. Como le sucede a quienes desde la niñez han rodado siempre por caminos y por el extranjero, también yo encontré en mi camino a muchos espíritus singulares y bastante peligrosos, pero ante todo aquel de quien acabo de hablar, y que no he dejado de encontrar después: nada menos que al dios *Dioniso* en persona, ese gran dios equívoco y tentador, a quien, como sabéis, ofrecí en otro tiempo mis primicias en la veneración y el misterio; me parece que fui el último en ofrecerle un *sacrificio*, pues no he encontrado a nadie que comprendiese lo que hice entonces. Desde entonces he aprendido muchas cosas, incluso demasiadas, a propósito de la filosofía de ese

dios, de esas cosas que, repito, pasan de boca en boca: yo, el último discípulo del dios Dioniso y su último iniciado. ¿Y me atrevería acaso, en cuanto me fuese permitido, daros a probar, amigos míos, un poco de esta filosofía? A media voz, claro está, pues se trata de cosas secretas, nuevas, extrañas, maravillosas e inquietantes. El hecho de que Dioniso sea un filósofo, y de que, por consiguiente, los dioses tengan también su filosofía, he ahí ya, a mi parecer, una novedad bastante importante y que tal vez suscitará la desconfianza, sobre todo entre los filósofos. Pero vosotros, amigos míos, no le causaréis más agravio que el de llegar demasiado tarde y a destiempo; pues hoy, por lo que me dicen, apenas os gusta creer en Dios ni en los dioses. ¿Quizá también me deje yo llevar de la franqueza de mi espíritu más lejos de lo que es agradable a vuestros oídos austeros? Ciertamente, ese dios llevaba la sinceridad mucho más lejos, en el curso de nuestros diálogos, y siempre iba varios pasos por delante de mí... Si me fuese permitido, también quisiera otorgarle, según la costumbre de los hombres, bellos nombres solemnes, fastuosos y virtuosos, alabar mucho su audacia de inventor y de explorador, su sinceridad atrevida, su veracidad y su amor a la sabiduría. Pero un dios como él no tiene nada que hacer con todo ese venerable oropel y ese fasto. «Guarda todo eso —me diría—, para ti y tus semejantes, y para quienes tienen aún necesidad de ello. ¡Yo no tengo motivos para cubrir mi desnudez!» Como se ve, a esta clase de dios y de filósofo, tal vez le falta un poco de pudor. Una vez me dijo así: «En ciertas ocasiones amo a los humanos —hacía alusión a Ariadna, que estaba presente—; el hombre es, en mi opinión, un animal agradable, atrevido, ingenioso, que no tiene semejante sobre la tierra; no hay laberinto en que no se oriente. Le deseo muchos bienes. Reflexiono con frecuencia en los medios de hacerlo progresar, de hacerlo más fuerte, más malo, más profundo». «¿Más fuerte, más malo, más profundo?», pregunté, asustado. «Sí —repitió—, más fuerte, más malo, más profundo; también más hermoso.» Y el dios tentador sonrió con su sonrisa alciónica, como si acabase de decir una encantadora gentileza. Como se ve, este dios no sólo carece de pudor: hay buenas razones para suponer que, en ciertas cuestiones, todos los dioses harían bien en venir a nuestra escuela. Nosotros, los hombres, somos... más humanos.

296

¡Ay! ¿Qué será de vosotros, oh pensamientos míos, una vez escritos y pintados? No hace mucho tiempo aún erais tan jaspeados, tan jóvenes, tan maliciosos, tan llenos de aromas picantes y secretos, que me hacíais estornudar y reír. ¿Y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros ya estáis prestos, me lo temo, a cambiaros en verdades: ¡Tal aire inmortal, dolorosamente verídico y enojoso tenéis! ¿Y fue de otro modo alguna vez? ¿Qué son esas cosas que fijan nuestras plumas o nuestros pinceles de mandarines chinos, nosotros, que eternizamos todo lo que se *puede* escribir? ¿Cuáles son las únicas cosas que podemos pintar? ¡Ay! Nada más que las que están a punto de agostarse y de exhalar sus últimos aromas! ¡Ay, nada más que tormentas que se alejan y se disipan, sentimientos ya amarilleados por el otoño! ¡Ay, nada más que pájaros extraviados y cansados de volar, que se dejan coger con la mano, por *nuestra* mano! Concedamos la eternidad a todo lo que ya no puede vivir ni volar, solamente a las cosas agotadas y ablandadas. Y ya sólo tengo colores, muchos colores quizá, muchas ternuras irisadas, centenares de colores oscuros, verdes, rojos, para pintar tan sólo vuestra *víspera*, ¡oh pensamientos míos escritos y pintados!; pero nadie adivinará detrás de mi pintura el esplendor de vuestra aurora, súbitas centellas, maravillas de mi soledad, ¡oh mis viejos, mis queridos..., mis *perversos* pensamientos!

EPÍLOGO

DESDE LAS ALTAS CIMAS

¡Oh mediodía de la vida, hora solemne,
jardín de estío!
Dicha impaciente, alerta y en acecho:
¡espero a mis amigos, noche y día,
con los brazos abiertos!
¿Dónde os retrasáis? ¡Venid, el plazo ha transcurrido!

¿Acaso esta mañana, en honor vuestro,
no se coronó de rosas el glaciar grisáceo?
Es a vosotros a quien busca el río
y, allá en el firmamento,
vientos y nubes se entrechocan por asomarse
a otear vuestra llegada desde lejos.

Mi mesa de convite os espera en las cumbres.
¿Quién vive más cerca de las estrellas
y más cerca del fondo del abismo?
¿Qué reino hubo jamás parejo en dimensión?
Y mi miel, ¿quién gustar pudo su fino aroma?

¡*Ya estáis aquí*, amigos! ¡Ay!, ¿no es a *mí* a quien buscáis?
¿Dudáis, os sorprendéis?
¡Insultadme, más bien! Decidme, ¿ya no soy yo?
¿He cambiado de mano, de andar y de rostro?
¿*Lo que* era yo, amigos, ya no lo soy?

¿Acaso me he convertido en otro,
extraño a mí mismo y de mí mismo huido?
Combatiente que supo vencerse a sí mismo
y oponerse a menudo a su propia fuerza.
¿Por su propia victoria fue encadenado, herido?

¿Acaso no busqué donde soplaban los vientos más ásperos
y aprendí a vivir donde nadie habita,
en los desiertos que frecuentan los osos polares?
¿No olvidé a Dios y al hombre, blasfemias y oraciones,
y me convertí en un fantasma de los glaciares?

¡Oh mis viejos amigos, vuestros rostros
palidecen al punto, llenos de ternura y espanto!
¡Marchaos sin rencor! ¡Ay, no es para vosotros
este país de hielos y de rocas!
Aquí hay que ser cazador y semejante al rebeco.

Me hice un cazador *cruel*. Mirad mi arco:
¡cuán tensa está su cuerda!
Sólo el más fuerte puede arrojar tal dardo.
Pero, ¡ay!, mortal cual *ninguna* es esta flecha.
Si le tenéis aprecio a la vida, de aquí alejaos.

¿Huís de mí? ¡Oh corazón, cuánto has padecido!
Pero tu esperanza se mantiene aún firme.
¡Abre tus puertas a *nuevos* amigos,
renuncia a los de antaño y a los recuerdos!
¿Fuiste joven? Pues ahora lo eres más y con más brío.

Del lazo que une con *una misma* esperanza,
¿quién puede descifrar los signos borrados?
Signos que en otro tiempo escribió el amor,
parecidos a un viejo pergamino requemado
que se teme coger: ¡como él, requemado y ennegrecido!

¡Basta de amigos! Pero más bien, ¡ay!, ¿cómo nombrarlos?,
¡fantasmas de amigos! A veces aún, de noche,
mi corazón se agita requerido.
Me miran y me dicen: «¡Somos nosotros!».

¡Oh palabras marchitas, pero donde muere como un perfume
[de rosa!

¡Ay sueños juveniles, tan llenos de ilusión,
a los que *yo* buscaba en el impulso de mi alma,
los contemplo ahora *envejecidos*!
Tan sólo los que saben cambiar son de mi linaje.

¡Oh mediodía de la vida, segunda juventud,
jardín de estío!
Dicha impaciente, alerta y en acecho:
¡espero a mis amigos, noche y día,
con los brazos abiertos!
¡Oh mis *nuevos* amigos, corred, ya es hora!

El himno antiguo ha callado.
El dulce grito del deseo expira en mis labios.
Apareció un encantador, a la hora fatídica,
el amigo del pleno mediodía.
No, no me preguntéis quién es:
a mediodía el que era uno se escindió en dos.

¡Celebremos, seguros de una misma victoria,
la fiesta de las fiestas!
¡*Zaratustra* está ahí, el amigo, el huésped de los huéspedes!
El mundo ríe, el odioso velo cae desgarrado,
y he aquí que la Luz se desposa con la Noche.

Fin de
Más allá del bien y del mal

ÍNDICE

introducción

Friedrich Nietzsche, crítico de la moral xi
Vida y obra xiii
Infancia y primera juventud (1844-1864) xiii
De la filología a la filosofía (1865-1873). La época de Basilea xvi
La polémica con Wilamowitz xix
El médico de la cultura. Las «Consideraciones intempestivas» (1873-1876) xxii
La amistad y la ruptura con Richard Wagner xxiv
La filosofía errante del «espíritu libre» (1879-1882) xxvi
El «caso Salomé» xxix
La aparición de Zaratustra xxxii
Las últimas obras y el derrumbamiento final (1886-1900) xxxiii
Temas principales de su filosofía xxxvi
La influencia de Schopenhauer y Wagner xxxvi
La filosofía trágica: Apolo, Dioniso, Sócrates xl
El «problema» de Sócrates xliii
La crítica de la moral xliv
La genealogía xlvi
La transmutación de todos los valores xlviii
La crítica de la filosofía teórica tradicional l
La crítica del cristianismo liv
El protestantismo y la autodestrucción del cristianismo lv
El nihilismo y la «muerte de Dios» lvii

El «superhombre» lxi
El «eterno retorno del omismo» lxiii
La «voluntad de poder» lxvi
Obras de Friedrich Nietzsche lxviii
El nacimiento de la tragedia lxviii
Los filósofos preplatónicos lxxi
Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida lxxiii
Sobre verdad y mentira en sentido extramoral lxxvii
La ciencia jovial lxxix
Así habló Zaratustra lxxxiv
Más allá del bien y del mal lxxxviii
La genealogía de la moral xc
El crepúsculo de los ídolos xcv
El Anticristo xcvi
Cronología xcix
Glosario ci
Bibliografía selecta cv

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA, UN LIBRO PARA TODOS Y PARA NADIE

Primera parte 3
Discurso preliminar de Zaratustra 5
Los discursos de Zaratustra 25
De las tres transformaciones 25
De las cátedras de la virtud 28
De los trasmundanos 31
De los despreciadores del cuerpo 35
De las alegrías y de las pasiones 37
Del pálido delincuente 39
Del leer y escribir 42
Del árbol en la montaña 45
De los predicadores de la muerte 48
De la guerra y de los pueblos guerreros 50
Del nuevo ídolo 52
De las moscas del mercado 55
De la castidad 59
Del amigo 61

De las mil metas y de la única meta 64
Del amor al prójimo 68
Del camino del creador 70
De viejas y jóvenes mujercitas 73
De la mordedura de la víbora 76
Del hijo y del matrimonio 78
De la muerte libre 81
De la virtud que hace regalos 85
Segunda parte 91
El niño con el espejo 93
En las islas afortunadas 97
De los compasivos 100
De los sacerdotes 104
De los virtuosos 108
De la plebe 111
De las tarántulas 114
De los sabios famosos 118
La canción del anoche 121
Canción de baile 124
La canción de los sepulcros 127
De la superación de sí mismo 131
De los sublimes 135
Del país de la formación 138
Del inmaculado conocimiento 142
De los doctos 146
De los poetas 149
De grandes acontecimientos 153
El adivino 157
De la redención 162
De la prudencia ante los hombres 167
La más silenciosa de las horas 171
Tercera parte 175
El caminante 177
De la visión y del enigma 181
De la bienaventuranza no deseada 187
Antes de la salida del sol 191
De la virtud empequeñecedora 195
En el monte de los olivos 201
Del pasar de largo 205
De los apóstatas 209

El regreso a casa ... 214
De los tres males ... 218
Del espíritu de la pesadez ... 223
De viejas y nuevas tablas ... 228
El convaleciente ... 248
Del gran anhelo ... 256
La otra canción de baile ... 260
Los siete sellos (o: la canción del sí y amén) ... 264
Cuarta y última parte ... 269
La ofrenda de miel ... 271
El grito de socorro ... 275
Conversación con los reyes ... 279
La sanguijuela ... 284
El mago ... 288
Retirado ... 295
El más feo de los hombres ... 299
El mendigo voluntario ... 304
La sombra ... 309
A mediodía ... 313
El saludo ... 316
La cena ... 322
Del hombre superior ... 325
El canto de la melancolía ... 336
De la ciencia ... 341
Entre hijas del desierto ... 344
El despertar ... 351
La fiesta del asno ... 356
La canción del noctámbulo ... 360
El signo ... 368

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL, PRELUDIO PARA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Prefacio ... 373
Los prejuicios de los filósofos ... 377
El espíritu libre ... 399
El fenómeno religioso ... 419
Máximas e intermedios ... 435
Contribución a una historia natural de la moral ... 455

Nosotros los sabios 475
Nuestras virtudes 491
Pueblos y patrias 515
Qué es aristocrático 537
Epílogo 567

© De la traducción de *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*:
José Rafael Hernández Arias. Cedida por EditorialValdemar (Ensokia S.L.)
© De la traducción de *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*:
Carlos Vergara. Cedida por Editorial Edaf, S.A.

© De la introducción: Germán Cano.

© RBA Coleccionables, S.A., 2010.

© De esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S.L.U., 2023.
Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona
www.rbalibros.com

Primera edición: marzo de 2019.
Primera edición en esta colección: mayo de 2023.

RBA · GREDOS
REF: GEBO649
ISBN: 978-84-249-9893-6

REALIZACIÓN DE LA VERSIÓN DIGITAL - EL TALLER DEL LLIBRE, S. L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito
del editor cualquier forma de reproducción, distribución,
comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida
a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro
(Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

OTROS TÍTULOS
DE LA COLECCIÓN

PLATÓN

DIÁLOGOS

La influencia de Platón en el pensamiento occidental es aún hoy impresionante, como demuestran los cuatro paradigmáticos diálogos que se reúnen en este volumen. La *Apología de Sócrates* es la perfecta introducción a toda su filosofía y nos presenta de una manera brillante al maestro de Platón en un momento crítico. Los otros tres, *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*, suponen puntos culminantes de la historia de la filosofía occidental, que además contienen algunas de las páginas más bellas de la literatura europea.

SÉNECA

CONSOLACIONES
•
DIÁLOGOS
•
EPÍSTOLAS MORALES A LUCILIO

Máximo representante del estoicismo romano, Lucio Anneo Séneca (4 a.C. 65 d.C) es una figura esencial en el devenir filosófico de la época imperial. Su obra conservada, centrada sobre todo en aspectos morales, está compuesta generalmente por textos breves, elegantes y directos en los que inculcó una filosofía que invita a sobrellevar la vida sin temor.

Esta cuidada edición anotada reúne sus textos más célebres: las compilaciones *Consolaciones* y *Diálogos* y las crepusculares *Epístolas morales a Lucilio*, que forman un conjunto vívido de reflexiones y de consejos, los cuales nunca dejan indiferente ni a la razón del entendimiento ni a las razones de los sentimientos.